SERIA
IDEE WĘDROWNE NA SŁOWIAŃSKICH BAŁKANACH 6

LEKSYKON IDEI WĘDROWNYCH NA SŁOWIAŃSKICH BAŁKANACH XVIII–XXI WIEK



TOM 6

OŚWIATA · TRADYCJA · UNIWERSALIZM

Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk

Fundacja Slawistyczna

LEKSYKON
IDEI WĘDROWNYCH
NA SŁOWIAŃSKICH BAŁKANACH
XVIII–XXI WIEK

AUTORZY TOMU 6

Anna Boguska
Ida Ciesielska
Ewelina Drzewiecka
Dorota Gil
Agata Jawoszek-Goździk
Celina Juda
Damian Kubik
Lech Miodyński
Katarzyna Sudnik
Jasmina Šuler-Galos
Grażyna Szwat-Gyłybowa
Ewa Wróblewska-Trochimiuk

oraz

Agnieszka Ayşen Kaim
Nina Dimitrowa
Paulina Dominik
Przemysław Kordos
Ikaros Mantuwalos
Ilias Wrazas

LEKSYKON
IDEI WĘDROWNYCH
NA SŁOWIAŃSKICH BAŁKANACH
XVIII–XXI WIEK

TOM 6

OŚWIATA · TRADYCJA · UNIWERSALIZM

Pod redakcją
Grażyny Szwat-Gyłybowej
we współpracy
z Dorotą Gil i Lechem Miodyńskim

Warszawa 2019

Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk

Fundacja Slawistyczna

Recenzje wydawnicze
dr hab. Magdalena Bogusławska, Uniwersytet Warszawski
& dr Maciej Falski, Uniwersytet Warszawski

Monografia powstała w ramach projektu badawczego pt. „Idee wędrowne na słowiańskich Bałkanach (XVIII–XX w.)", sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki (nr projektu 2014/13/B/HS2/01057).

Narodowe Centrum Nauki

Leksykon idei wędrownych na słowiańskich Bałkanach, t. 6 (publikacja monografii naukowej) – zadanie finansowane w ramach umowy 703/P-DUN/2019 ze środków Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na działalność upowszechniającą naukę.

Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Redakcja merytoryczna
Grażyna Szwat-Gyłybowa (Bułgaria, Macedonia oraz całość),
Dorota Gil (BiH, Czarnogóra, Serbia), Lech Miodyński (Chorwacja, Słowenia)

Tłumaczenia
Krzysztof Usakiewicz (z angielskiego, bułgarskiego i greckiego)

Okładka i layout serii
Barbara Grunwald-Hajdasz

Redakcja
Joanna Pomorska

Korekta
Dorota Muszyńska-Wolny

Skład i łamanie
Andrzej Cedro

ISBN 978-83-64031-98-4
ISSN 2545-1774 (Idee Wędrowne na Słowiańskich Bałkanach)

Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk
ul. Bartoszewicza 1b/17, 00-337 Warszawa
tel. 22 826 76 88
wydawnictwo@ispan.waw.pl; www.ispan.waw.pl

SPIS TREŚCI

OŚWIATA

OŚWIATA
(Bośnia i Hercegowina)

Pojęcie oświaty (*prosvjeta*) funkcjonuje w języku bośniackim przede wszystkim w formie przymiotnikowej, np. *prosvjetna djelatnost franjevaca*, *prosvjetni časopisi*, *prosvjetni radnici*, *kulturno-prosvjetna društva* i oznacza szeroko rozumianą działalność oświatową i szkolnictwo, a więc czynności, projekty i przedsięwzięcia zmierzające do poprawy edukacji i stanu świadomości ludności, przede wszystkim na przełomie XIX i XX wieku. Sam termin *prosvjeta* kojarzony jest najczęściej z Serbskim Towarzystwem Kulturalno-Oświatowym (Srpsko prosvjetno i kulturno društvo) „Prosvjeta", założonym w Sarajewie w 1902 roku, w celu kultywowania i krzewienia serbskiej tradycji i kultury (→ tradycja; → kultura) w Bośni i Hercegowinie (dalej: BiH). Oświata jako idea, świadomie propagowana i dyskutowana, znajdująca realizację w konkretnych projektach i przedsięwzięciach, ściśle łączy się w BiH z działalnością ojców franciszkanów z prowincji Bosna Argentina (Srebrna Bośnia) oraz z rozwojem szkolnictwa i czasopiśmiennictwa już w czasach austro-węgierskich, to jest po 1878 roku. Jest zatem pokłosiem idei oświeceniowych promieniujących do Bośni i Hercegowiny za pośrednictwem Chorwacji i Węgier, ale także działalności osób, którym bliskie były ideały i wartości pracy na rzecz poprawy sytuacji prostego ludu. Działalność oświatowa miała być orężem w walce z ciemnotą, zabobonem, zacofaniem i analfabetyzmem, ale także drogą do wyzwolenia narodów bośniackich spod panowania osmańskiego, później także – austro-węgierskiego. Przed aneksją Bośni i Hercegowiny przez Austro-Węgry w 1878 roku idea oświaty rozumiana była jako potrzeba edukacji i wydobycia ludności z mroków analfabetyzmu i (w przypadku muzułmanów – religijnej) obojętności wobec kultury i braku własnej świadomości narodowej. Utożsamiana z rozwojem duchowym i potrzebą kształcenia w duchu wyznaniowym skutkowała tym, że w Bośni aż do przybycia Austriaków nie istniały praktycznie niereligijne programy nauczania ani świeckie placówki oświatowe. Sama idea oświaty rozwijała się w kilku nurtach. Pierwotnie związana była z działalnością w XVIII wieku franciszkanów bośniackich (m.in. Ivan Franjo Jukić, fra Antun Knežević, fra Grga Matić), obecnych w Bośni jeszcze przed jej podbojem przez Osmanów, którzy przez oświatę chcieli skonsolidować społeczeństwo bośniackie, budząc w nim narodową, a nie religijną tożsamość. Propagując na łamach czasopisma

„Bosanski prijatelj", którego pierwszy numer ukazał się w 1851 roku, idee popularyzacji szkolnictwa i oświaty w służbie walki z analfabetyzmem, zabonami, ale także z niedorozwojem bośniackiej, nazywanej wówczas boszniacką (tu w znaczeniu ponadwyznaniowej) tożsamości, paradoksalnie głosili potrzebę powołania szkół świeckich, ponadkonfesyjnych i oderwania oświaty od religii. Taki gest wydawał im się antidotum na pogłębiającą się izolację między chrześcijanami, a ludnością muzułmańską oraz szansą rozwoju idei narodu boszniackiego (→ naród). Wśród muzułmanów pod panowaniem osmańskim idea oświaty wiązała się ściśle z ideą wakufu (→ wakuf) – fundacji służącej dobru ogółu, w ramach której zakładano tzw. szkoły szariackie: mekteby (szkoły podstawowe) i medresy (szkoły średnie, z czasem przekształcone w rodzaj teologicznych uniwersytetów). Kształcenie w ufundowanych szkołach zakładało oświatę w duchu klasycznego wykształcenia muzułmańskiego, wzorowanego na szkołach arabskich i perskich. W tym celu sprowadzano do Bośni nie tylko księgi, ale także nauczycieli – najczęściej sufich. Program nauczania, mocno osadzony w religii i teologii muzułmańskiej, obejmował m.in. naukę języków perskiego i arabskiego, spełniając tym samym zadanie utwierdzenia w Bośni i Hercegowinie muzułmańsko-orientalnego modelu kultury silnie sprzęgniętego z religią i duchowością.

Po aneksji BiH przez Austro-Węgry, przede wszystkim zaś w latach, kiedy funkcję zwierzchnika z ramienia monarchii pełnił w BiH Benjamin Kállay (1882–1903), idea oświaty wiązała się z potrzebą „przywrócenia" Bośni i Hercegowiny Europie (i nosiła znamiona misji cywilizacyjnej dążącej do wyrównania wielowiekowego „zapóźnienia" kraju). Według koncepcji Kállaya największą „opieką" należało otoczyć najbardziej „zacofanych" i zagubionych w nowych czasach muzułmanów, stąd program zmierzający do afirmacji ich kultury i języka, który miał powstrzymać ich masową migrację do Turcji i być przeciwwagą dla serbskiego nacjonalizmu. Na gruncie koncepcji Kállaya i kierowanych przez niego inwestycji w oświatę, szkolnictwo, kulturę i czytelnictwo zrodziła się idea bośniackiego odrodzenia narodowego (→ odrodzenie narodowe), której pozytywnym skutkiem ubocznym był rozwój kulturowej samoświadomości muzułmanów – działalność Mehmeda Kapetanovicia Ljubušaka (1832–1902), Savfet-bega Bašagicia (1870–1934) i innych muzułmańskich działaczy na rzecz odrodzenia narodowego na łamach ukazujących się wówczas czasopism. Pierwsze szkoły otwierane w BiH w czasach osmańskich w pierwszych dziesięcioleciach XV wieku (mekteby, medresy i muallimhany) miały charakter religijny, choć nie stroniły od nauk świeckich. Początkowo rolę miejsc, w których realizowała się idea oświaty, ale także wychowania (*odgoj*) i kształcenia (*obrazovanje*) (→ kształcenie) (terminy te używane są zamiennie aż do lat 30. XX wieku), odgrywały meczety oraz cerkwie prawosławne i przyklasztorne szkoły prowadzone przez zakonników. Z czasem jednak, głównie za sprawą wakufów (→ wakuf) lub prywatnych inicjatyw świeckich działaczy oświeceniowych, zaczęto wyprowadzać z nich szkoły i otwierać laickie placówki oświatowe (→ sekularyzacja). Zgodnie z poszczególnymi aktami fundacyjnymi

(*vakufnam*) szkoły muzułmańskie nazywano w różny sposób: *bejtu-l-ilm*, *bejtu-t-ta'lim*, *muallimhana*, *daru-t-ta'lim*, *mekteb* (*maktab*). Ta terminologiczna różnorodność (terminy te derywowane są od arabskich, tureckich i perskich rzeczowników: *osoba*, *dom*, *nauka* oraz czasowników: *uczyć*, *pisać*, *czytać*) obrazuje z jednej strony wielość programów edukacyjnych realizowanych w szkołach, zależących często od osoby fundatora, z drugiej natomiast ich zdecydowanie arabsko-muzułmański profil. Oznacza to, że nauka w mektebach zorganizowana była na wzór analogicznych szkół w innych rejonach imperium osmańskiego, a jej celem było wychowanie światłych wiernych, czyli potrafiących czytać i pisać po arabsku, znających zasady wyznawanej wiary i towarzyszącej jej obrzędowości. Uczniów nauczano na podstawie klasycznych podręczników *Munijetu-l-musalli ve gunjatu-l-mubtadi* (Pragnienia modlących się i potrzeby początkujących), w tym oryginalnego podręcznika Sadiduddina el-Kaš-gari i komentarzy Ibrahima Halebiego, znanych jako *Halebi kebir* i *Halebi sagir* (Mały i duży komentarz). W niektórych szkołach podręczniki te zastępowano *Ilmihalem*, odpowiednikiem chrześcijańskiego katechizmu, z podstawowym zestawem modlitw i wyjaśnieniem filarów wiary. Od XVI wieku w bośniackich mektebach używano księgi *Bergivija* znanego teologa Muhamed ibn Pir Alego z Birgi w Azji Mniejszej, zawierającej wprowadzenie do teologii islamu, traktaty o moralności, zachowaniu, podstawowe informacje na temat rytuałów, obrzędów i usankcjonowanego przez tradycję prawa koranicznego. W 1477 roku w Sarajewie została otwarta Ajjas-begova muallimhana, pierwsza muallimhana, czyli szkoła pośrednia między mektebem (szkołą podstawową) a medresą (wyższą szkołą teologiczną), w której kształciło się pierwsze pokolenie pochodzących z Bośni muzułmańskich intelektualistów: imamów i nauczycieli (muallimów) prowadzących naukę w medresach. W 1537 roku z inicjatywy Gazi Husrev-Bega (1480–1541), wnuka sułtana Bajazyda, bośniackiego namiestnika, fundatora i filantropa powołano (funkcjonującą do dziś) pierwszą medresę, czyli wyższą szkołę muzułmańską w tej części imperium osmańskiego. Nauka była tam zorganizowana w sposób klasyczny, czerpiący z wzorców arabskich. Wykładano bowiem Tefsir (egzegeza Koranu), Hadis (tradycja), Ahkam (prawo szariatu), Usul (podstawy prawa szariatu), Kelam (apologetyka), Me'ani i bejan (poetyka i stylistyka). Oprócz mektebów, muallimhan i medres, które były ośrodkami o zdecydowanie religijnym – muzułmańskim charakterze, funkcjonowały również instytucje zwane *ruždija*, które były odpowiednikami świeckich szkół zawodowych, wieczorowych (sabah mektebi), nauczycielskich (daru-l-muallimin). Oprócz nich w Bośni działały również prowadzące działalność charytatywno-oświatową islahany (domy poprawcze). Działalność oświatowa muzułmanów w osmańskiej Bośni, podobnie jak sama idea oświaty, podporządkowana była refleksji o charakterze teologicznym. Ideę oświaty rozumiano bowiem jako obowiązkowy element wychowania w duchu muzułmańskim. Wykształcenie, choćby najbardziej podstawowe, miało być elementem niezbędnym do praktykowania religii, po części więc było narzędziem skutecznej islamizacji i zakorzeniania zislamizowanych Bośniaków w kulturze islamsko-osmańskiej.

Specyficzne uwarunkowania społeczno-historyczne zaowocowały rozszczepieniem samej idei oświaty i jej rozdziałem pomiędzy trzy główne kulturowo-religijne segmenty bośniackiego krajobrazu kulturowego. Genezy takiego rozwarstwienia można upatrywać w polityce prowadzonej przez Osmanów i w prymarnej roli kryterium religijnego nad narodowym (→ konfesje). W efekcie w imperium osmańskim, a później także pod panowaniem austro-węgierskim idea oświaty realizowana była w odrębnych kręgach m/Muzułmanów, coraz częściej nazywających siebie Boszniakami, oraz bośniackich Chorwatów i bośniackich Serbów. Podporządkowana była również idei emancypacji narodowej, w której ważną rolę odegrały też kultura i tradycja. Jako przykład popularności pojęć takich jak „oświata", „postęp", „odrodzenie kulturowe" mogą posłużyć nazwy towarzystw kulturalno-oświatowych, np. serbska „Prosvjeta" założona w 1902 roku w Sarajewie za zgodą władz austro-węgierskich, chorwacki „Napredak" (→ postęp), muzułmański „Preporod". Założycielami, a zarazem pierwszymi członkami towarzystwa „Prosvjeta" byli wykształceni serbscy urzędnicy, którzy przy okazji pierwszego wspólnego wystąpienia 18 sierpnia 1902 roku wezwali przedstawicieli swojego narodu, by podjęli trud organizacji tego pierwszego serbskiego towarzystwa kulturalnego łączącego wszystkich Serbów z BiH. Z czasem, w dobie wzmożonej emigracji z BiH w pierwszej dekadzie XX wieku, towarzystwo rozszerzyło działalność poza granice macierzystego kraju, funkcjonując również w Chorwacji, Austrii, Stanach Zjednoczonych i w Australii. Już na początku działalności towarzystwa „Prosvjeta" jego polityka i linia programowa, czyli wspieranie postępu narodu serbskiego w BiH na polu oświaty i kultury, została podporządkowana działalności charytatywno-edukacyjnej, w której główny nacisk kładziono na fundowanie stypendiów dla serbskich dziewcząt i chłopców, otwieranie i wspieranie zarówno męskich, jak i żeńskich szkół świeckich (głównie zawodowych), fundowanie czytelni, bibliotek, działalność wydawniczą, wspieranie rozwoju rzemiosła, dostęp do nauki i organizację kolektywów rolniczych. Po wybuchu pierwszej wojny światowej, zwłaszcza zaś po akcjach masowych aresztowań serbskich działaczy, również kulturalno-oświatowych, „Prosvjetę" nazwano *ognjište veleizdaje* (zarzewie zdrady stanu), co sprawiło, że w ramach jej struktur jeszcze intensywniej przystąpiono do „walki z ciemnotą i analfabetyzmem" przez organizację kursów czytania i pisania, publikację książek dla ludu, które, łącząc „przyjemne z pożytecznym", miały się przyczyniać do wzrostu świadomości bośniackich Serbów. „Prosvjeta" odegrała również znaczącą rolę w formowaniu tzw. uniwersytetów ludowych, które stawiały sobie za cel poprawę jakości kształcenia ludności Królestwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców (Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca – SHS) przez szerszą i bogatszą ofertę edukacyjną. Lokalne oddziały „Prosvjety" otwarto w Mostarze, Bihaciu, Banja Luce, Tuzli, Fočy, Bijeljinie i Brčku, a więc we wszystkich ważniejszych miastach BiH. Program walki z analfabetyzmem „Prosvjeta" kontynuowała aż do roku 1949, kiedy została zdelegalizowana, podobnie jak wszystkie inne serbskie towarzystwa.

Na sposób postrzegania kwestii związanych z oświatą w BiH, podobnie jak w Chorwacji i Serbii, wpływ miały reformy terezjańsko-józefińskie (→ józefinizm) przeprowadzone na obszarze monarchii habsburskiej jeszcze w latach 70. i 80. XVIII wieku. Mimo że BiH nie znajdowała się wówczas jeszcze w jej granicach, z uznaniem ówczesnych działaczy, m.in. franciszkanów, spotkały się postulaty powołania szkół świeckich i program odgórnej walki z analfabetyzmem wśród ludności. Idea oświaty, ściśle związana z kwestią narodową, promieniowała do Bośni, a właściwe przenikała do środowisk bośniackich katolików za pośrednictwem franciszkanów pobierających nauki w Chorwacji i na Węgrzech, gdzie mieli okazję kontaktować się na przykład z ilirystami (→ iliryzm) i młodymi intelektualistami podzielającymi entuzjazm wobec postępowych idei społecznych. W klasztorach w Fojnicy, Kraljeva Sutjeska i w Kreševie, wykształcił się nawet pewien spójny model oświatowy, polegający na tym, że zdolna katolicka młodzież męska, rekrutowana przez zakonników spośród wiernych, uczęszczała do szkół przyklasztornych, w których uczono pisać i czytać pismem łacińskim (nauka opierała się na czytaniu Biblii i pism Ojców Kościoła, m.in. św. Augustyna czy św. Tomasza z Akwinu). Następnie najzdolniejszym z najzdolniejszych oferowano wstąpienie do klasztoru i możliwość pobierania dalszej nauki poza granicami imperium osmańskiego – w Zagrzebiu, Dubrowniku, a nawet w Rzymie. Zapewniało to bośniackim franciszkanom nieustanny kontakt z europejskimi krajami pozostającymi poza turecko-muzułmańskim kręgiem kulturowym, ale także stały „przepływ" wykształconej, światłej, myślącej „po europejsku" kadry duchownych i nauczycieli. W latach 30. i 40. XIX wieku pierwsze pokolenie młodych wykształconych na Zachodzie franciszkanów wróciło do Bośni, przeszczepiając do niej idee pracy na rzecz poprawy sytuacji ludności katolickiej, której zdecydowaną większość stanowili mieszkańcy wsi pozostający w stosunku feudalnym z muzułmańskimi, tureckimi i bośniackimi wielmożami; działania te obejmowały oprócz dbałości o zachowanie ich religijnej świadomości i tożsamości także dbałość o higienę, zdrowie, świadomość praw i podtrzymywanie duchowej łączności z Chorwacją. To wówczas ukształtował się koncept tzw. zewnętrznej macierzy, w myśl którego bośniaccy katolicy, chociaż żyją i pracują w pozostającej pod panowaniem tureckim Bośni, to jednak duchowo i kulturowo należą do Chorwacji jako „Chorwaci czystej krwi", „mówiący najczystszą chorwacczyzną", „kwiat narodu chorwackiego".

W ostatnich dziesięcioleciach panowania osmańskiego sułtan Abdul Medżid przeprowadził reformy pod wspólną nazwą *Gulhane*, które miały zaprowadzić w imperium europejskie porządki. Największą nowością był fakt, że reformy miały objąć wszystkich poddanych, bez względu na ich przynależność narodową i konfesyjną, miały też gwarantować większą swobodę wyznania, większy obiektywizm sądów, wsparcie dla przedsięwzięć o charakterze kulturalnym. Choć po wojnie krymskiej postulaty te zostały potwierdzone jeszcze raz edyktem zwanym *hattihumajun*, pozostały jedynie piękną deklaracją na papierze, pogłębiając tylko frustrację i determinację chrześcijan obserwujących ruchy niepodległościowe w Chorwacji, serbskie powstania w 1804 i w 1815 oraz

walkę narodowowyzwoleńczą Greków. W takiej atmosferze działał i pisał największy bośniacko-chorwacki działacz na rzecz bośniackich chrześcijan, fra Ivan Franjo Jukić (1818–1857), pierwszy ilirysta wśród bośniackich franciszkanów, przyjaciel Ljudevita Gaja i Stanko Vraza, pisarz, geograf, podróżnik, myśliciel, redaktor czasopisma „Bosanski prijatelj", wielki zwolennik reform oświaty i prekursor aktywności kleru w kwestiach społecznych. W 1815 roku Augustin Miletić wydał *Početak slovstva*, elementarz, który wznawiano kilkakrotnie w 1822 i 1828 roku i który na wiele dziesięcioleci stał się podstawą programów edukacyjnych we franciszkańskich szkołach. W tym samym czasie fra Marijan Jakovljević (1780–1853), zwolennik reform oświatowych, napisał podręczniki do większości przedmiotów: gramatyki, poetyki, retoryki, filozofii i we własnoręcznie sporządzonych kopiach dystrybuował je wśród uczniów. W podobnym zakresie i z podobnym zapleczem ideologicznym działali także fra Grgo Martić (1822–1905), a następnie o. Martin Nedić (1810–1895) i wielu innych, a ich działalność zaowocowała w 1848 roku powszechnym otwieraniem ogólnodostępnych szkół ludowych, będących, przynajmniej z definicji, szkołami świeckimi (z definicji, ponieważ nauczycielami w nich byli głównie franciszkanie). W czasach gdy w BiH radykalne rządy sprawował Omer-pasza Latas (1823–1869), a Chorwacja próbowała odnaleźć się w warunkach policyjnego reżimu Bacha, Jukić stworzył swe największe i najważniejsze dzieło – pierwsze bośniackie czasopismo „Bosanski prijatelj", ukazujące się w latach 1850–1870. Równie ważną postacią dla bośniackiego XIX wieku i myśli związanej z oświatą i szkolnictwem był Vaso(a) Pelagić (1833–1899), nauczyciel ludowy, serbski duchowny, absolwent belgradzkiego seminarium duchownego, który po latach studiów w Serbii i Rosji (Moskwa, Petersburg), zafascynowany ideami narodowowyzwoleńczymi i oświeceniowymi, postanowił otworzyć szkołę kształcącą prawosławny kler i przyszłych nauczycieli. W istocie jego zamiarem było wychowanie serbskich rewolucjonistów (→ rewolucja), seminarium zaś miało być tylko przykrywką odstraszającą Turków i umożliwiającą tym samym prowadzenie tajnej działalności antytureckiej. Pelagić w pierwszym okresie działalności postulował, by nauka świecka była ściśle powiązana z religijną. W 1868 roku otworzył szkołę w Banja Luce (działała do 1875 roku). Vaso Pelagić zajmował się również działalnością kulturalną, pisał artykuły, organizował odczyty, wykłady, zakładał koła zainteresowań, kluby i serbskie czytelnie. Chciał przekształcić Banja Lukę w prężnie działający ośrodek oświatowy. Pelagić nie poprzestał jednak wyłącznie na projekcie oświatowym i otwieraniu kolejnych szkół. W liście otwartym zawarł program oddolnie reformujący i wzmacniający stan oświaty w Bośni, obejmujący m.in. obowiązkową codzienną lekturę książek „przydatnych i pożytecznych", nakaz stałego samokształcenia się i rozwoju nauczycieli zmierzający do praktycznego wcielania w życie zdobytej wiedzy i mądrości (Pelagić był zdania, że nauczanie to misja życiowa, nauczyciele nie powinni więc zakładać rodzin, które odciągałyby ich od ich życiowego zadania), przedkładanie praktyki nad teorię, utylitaryzm nauczanych treści, wywieranie nacisku na wszystkich szczeblach władzy lokalnej, by

otwierać wydawnictwa, czytelnie i biblioteki, dzięki którym łatwiej będzie propagować wśród młodzieży właściwe postawy, podtrzymywanie kontaktów z Nowym Sadem i Belgradem, gdyż uważał je za korytarz, dzięki któremu do Bośni będą mogły przenikać idei wielkich europejskich myślicieli.

W kolejnych dziesięcioleciach, zwłaszcza po drugiej wojnie światowej, temat oświaty traktowany był zgodnie z doktryną socjalistyczną. Szkoły stanowić miały miejsce areligijne, a program nauczania historii (→ historia) i kanon lektur podporządkowane były oficjalnej narracji budowania „braterstwa i jedności" (→ titoizm). Debata dotycząca idei oświaty powróciła w BiH dopiero w latach 90. XX wieku pod postacią dyskusji nad kanonem literatur boszniackiej lub/i bośniacko-hercegowińskiej oraz jako – formułowany przez muzułmańskich intelektualistów związanych z Partią Akcji Demokratycznej (Stranka demokratske akcije) Alii Izetbegovicia i czasopismem „Muslimanski glas" stanowiącym jej nieformalną tubę propagandową – postulat nauczania w szkołach kultury i tradycji Boszniaków (→ kultura; → tradycja). Dyskusja, która rozgorzała w BiH w latach 90., właściwie już od dwóch dekad była domeną elit politycznych i naukowych. Mimo „przecieku" dyskusji do mediów grupę „kanotwórczą" stanowiło wąskie grono złożone wyłącznie z literatów i profesorów akademickich. Zamieszanie wokół nazwy literatury, kwalifikacji dzieł, pisarzy i ich szczegółowo badanych życiorysów w przypadku zwykłych obywateli w zasadzie było częścią dyskusji nad organizacją systemu szkolnictwa i programu nauczania dzieci i młodzieży. Sama nazwa, jaką chciano określać literaturę bośniacko-hercegowińską i boszniacką, stała się w BiH zwierciadłem politycznych nastrojów i przemian, a gorąca dyskusja, jaką zapoczątkował konflikt pisarzy i literaturoznawców podczas zorganizowanego w 1970 roku w Sarajewie sympozjum na temat literatury w BiH, obrazuje długotrwały proces dochodzenia w tej kwestii do konsensusu. Przez ponad 50 lat, tyle bowiem liczy sobie Uniwersytet w Sarajewie, nazwa kierunku, na którym kształci się specjalistów w zakresie literatury, zmieniała się kilkakrotnie. Zaraz na początku istnienia uniwersyteckiego Wydziału Filologicznego studenci studiowali na kierunku studiów noszącym nazwę „Literatura jugosłowiańska i język serbsko-chorwacki", który z czasem zmieniono na „Literatury jugosłowiańskie i język serbsko-chorwacki albo chorwacko-serbski", co miało świadczyć o pewnej „odwilży" i wzroście świadomości odrębności poszczególnych jugosłowiańskich narodów przy jednoczesnej dbałości o ich równoprawność, która jednak nie obejmowała Boszniaków, wówczas nazywanych bośniackimi muzułmanami lub – już po dekrecie wydanym w 1968 roku – Muzułmanami. W latach 70. XX wieku władze uniwersytetu, zmieniając nazwę „literatury jugosłowiańskie" na „literatury południowosłowiańskie" (w oryginale ta zmiana wydaje się wręcz kosmetyczna: *jugoslavenski* na *južnoslavenski*) i chcąc zapewne uniknąć posądzenia o zawłaszczenie literatur przez aparat polityczny, zrezygnowały z akcentowania ich państwowej przynależności na rzecz określenia ich charakteru za pomocą dystynkcji geograficznej czy regionalnej. Enver Kazaz (ur. 1962), współczesny literaturoznawca, krytyczny względem nacjonalistycznego dyskursu

w debacie akademickiej, zwraca uwagę, że praktyka ciągłego ulepszania i zmieniania nazwy kierunku studiów, ale także nazwy samej jednostki naukowej, nie wiązała się aż do połowy lat 80. z reformami programu nauczania – była więc pustym, pozbawionym znaczenia gestem. Demontaż korpusu literatury bośniacko-hercegowińskiej, który nastąpił w latach 90. XX wieku, na niezależnie wykładane literatury narodowe skutkował dziwnym projektem edukacyjnym „Dvije škole pod jednim krovom" (Dwie szkoły pod jednym dachem), co – jak twierdzi Nenad Veličković (ur. 1962) w opracowaniu *Školokrečina. Nacionalizam u bošnjačkim, hrvatskim i srpskim čitankama* (2012) – jest eufemizmem oznaczającym w istocie segregację etniczną i działania typowe dla „najbardziej prymitywnego nacjonalizmu". Idea „dwóch szkół pod jednym dachem" opisana przez Veličkovicia zasadza się na wprowadzeniu w miejscowościach „nieczystych etnicznie", a więc w większości placówek oświaty w BiH, oddzielnych programów nauczania dla dzieci serbskich oraz chorwackich i muzułmańskich (boszniackich). Oddzielne lekcje języka, historii i literatury wiążą się z oddzielną listą lektur, a więc z nauczaniem oddzielnych, rygorystycznie nakreślonych programów pozostających na usługach bieżącej polityki.

Filipović M., *Historija bosanske duhovnosti*, knj. 1–3, Sarajevo 2010; Lukenda M., *Ivan Franjo Jukić, franjevac i ilirac – redovnik naroda i domovine*, Zagreb 2000; Veličković N., *Školokrečina: nacionalizam u bošnjačkim, srpskim i hrvatskim čitankama*, Beograd 2012.

Agata Jawoszek-Goździk

OŚWIATA
(Bułgaria)

Bułgarski leksem *просвета* ('oświata') pojawia się w tekstach pisanych dopiero w drugiej połowie XIX wieku, przy czym jego znaczenie pokrywa się ze znaczeniem leksemu *просвещение* ('oświecenie'). Odsyła do idei oświecania rozumianego jako (cerkiewna) metafora światła (wiedzy) (→ oświecenie). Wyznaczany przez niego krąg semantyczny wyraża się w pojęciach: nauka, uczenie się, szkoła, wiedza, wychowanie, → kształcenie. Jego użycie wiąże się z linią „oświecicielską" w kulturze bułgarskiego odrodzenia narodowego. Sens ulega modyfikacji wraz z rozwojem szkolnictwa, a potem również powstania państwa, kiedy pojawia się spór o przedmiot nauczania, a tym samym o wizję narodu i model społeczeństwa.

Na początku XX wieku istnieje poczucie, że słowo *просвета* jest stosunkowo nowe, weszło do użycia dopiero po wyzwoleniu (1878) jako wyraz dążenia do oczyszczenia języka bułgarskiego z obcych wpływów (rosyjskich), m.in. w wyniku pracy słowotwórczej Stojana Michajłowskiego (1856–1927). Pierwsze

udokumentowane jego użycie pochodzi ze zbioru wierszy i artykułów Georgiego S. Rakowskiego (1821–1867) *Предвестник Горскаго пътника* (1856). W latach 60. XIX wieku pojawia się u Petka Sławejkowa (1827–1895), ale również w przemowie szkolnej pewnego ucznia z Bołgradu, być może jako świadectwo poczucia, że jest bardziej uroczyste niż popularne wówczas *просвещение*. W latach 70. występuje już często – w kontekście rozpowszechniania oświaty i organizacji szkoły.

Pierwszy słownik języka bułgarskiego Najdena Gerowa (1823–1900) (t. 4, „P", wyd. pośm. 1901) nie dokumentuje tego użycia, chociaż podaje czasownik *просветя*, definiując go jako czynność oświetlania, czynienia widocznym. Drugi czasownik *просветявам* odnosi się do pouczenia, dania rozumu, otwarcia oczu, a także (na)uczenia (się), studiowania i świadczy już o utwierdzeniu sensu przenośnego. *Речник на съвременния книжовен български език* z 1955 roku dokumentuje leksem *просвета* i łączy z wiedzą naukową i wykształceniem (wyszkoleniem). Jednak wydany w tym samym roku *Български тълковен речник* najpierw wskazuje na proces rozpowszechniania wiedzy, kultury, a dopiero potem na kształcenie, wyszkolenie, oświecenie. O dokonującej się w tym czasie zmianie ostatecznie świadczą późniejsze słowniki synonimów. O ile ten z 1963 roku wymienia najpierw synonimy „kształcenie", „szkolenie" (*обучение*), a potem „nauka", „wiedza", „cywilizacja", o tyle słownik z 1987 roku podaje już tylko „kształcenie" i „szkolenie".

Niemniej pojęcie oświaty w kulturze bułgarskiej odsłania przede wszystkim kult wiedzy/nauki – i to bez konkretnego odniesienia. Afirmowany tu jest sam fakt (zdobycia) nowej wiedzy o charakterze świeckim. Wynikły w drugiej połowie XIX wieku spór o jej przedmiot wskazuje, że wiedza zaczyna być traktowana autonomicznie i właśnie w relacji do rozwoju szkolnictwa. Odpowiedź na pytanie o przedmiot determinuje rozumienie, czemu ma ona służyć, i w tym sensie odsłania konkretne projekty społeczno-polityczne.

W okresie odrodzenia narodowego spór ten odnosi się do pojęcia → oświecenie. Pierwotnie chodziło o „obudzenie" bułgarskości, czyli nauczanie o (sławnych dziejach) Bułgarii w języku (nowo)bułgarskim. Linię tę inicjują teksty Paisija Chilendarskiego (1722–1773) i Sofroniusza Wraczanskiego (1739–1813). Dominuje w niej opozycja „wiedza – niewiedza" (*просвещение – невежество*), krzyżuje się zaś dziedzictwo chrześcijańskie z myślą oświeceniową, która widzi w wiedzy (świeckiej) znak ucywilizowania, a także drogę do szczęścia/dobra. W tym kontekście rozwija się tzw. ruch oświecicielski stawiający sobie za cel rozwój szkoły.

Punktem wyjścia są funkcjonujące przy cerkwiach lub monasterach greckojęzyczne szkoły kilijne. Oferują podstawowe wykształcenie na podstawie ksiąg liturgicznych, wzbogacone później o elementy wiedzy z zakresu matematyki, historii i geografii. Pierwsze świeckie szkoły greckie, a następnie grecko-bułgarskie to XVIII wiek. Wtedy też pojawiają się pierwsi Bułgarzy ze średnim lub wyższym wykształceniem – przede wszystkim w szkołach greckich w księstwach rumuńskich, ale również w Kidonii i na wyspach Andros i Chios,

a także w Konstantynopolu (Wielka Szkoła pod patronatem Patriarchatu). Chociaż na początku XIX wieku Bułgarzy z bogatszych rodzin zdobywają wykształcenie i na zachodzie Europy, we Francji, imperium Habsburgów i ośrodkach niemieckich, to pierwszymi pośrednikami w transferze idei pedagogicznych na grunt bułgarski są szkoły greckie i język grecki.

Pierwszy program nauczania (i w ogóle organizacji) bułgarskojęzycznej świeckiej szkoły zawiera *Буквар с различни поучения* (tzw. *Рибен Буквар*, 1824) – dzieło wychowanka uniwersytetów niemieckich Petyra Berona (1800–1871), będące jednak adaptacją greckiego elementarza Dimitriosa Darwarisa *Eklogarion grekikon* (1804). Oparte na metodzie wzajemnego nauczania, jest kompilacją perspektywy religijnej i świeckiej, zawiera zarówno modlitwy, jak i przysłowia, pouczenia starożytnych filozofów, baśnie, opowieści o dzieciństwie wielkich ludzi i wiedzę z zakresu arytmetyki. Przeważa tematyka moralna, ale utrzymana jest w nowoczesnym duchu → racjonalizmu i antropocentryzmu.

W latach 30. XIX wieku dochodzi do bliższych kontaktów z Serbią (za sprawą polityki Miloša Obrenovicia), dekadę później – do wzmożenia relacji z Rosją (dzięki zmianie polityki caratu i przy wsparciu Cerkwi rosyjskiej w imię jedności prawosławia), tak że Bułgarzy zaczynają masowo wyjeżdżać na nauki do Odessy, Kijowa, Moskwy i Petersburga. I to wychowankowie rosyjscy mają kluczowy wkład w powstanie pierwszych bułgarskich szkół i dalszy rozwój ruchu oświecicielskiego. W 1838 roku Wasił Apriłow (1789–1847) zakłada gimnazjum w Gabrowie, oparte na metodzie wzajemnego nauczania, oferujące nie tylko naukę prawa Bożego, ale i gramatyki języka bułgarskiego, i matematyki. Pomocą stają się tu tzw. tablice edukacyjne, przełożone z rosyjskiego i zaadaptowane do potrzeb bułgarskich przez hieromnicha Neofita Rilskiego (1793–1881). Co istotne, wielką rolę w przygotowaniu pomocy oświatowych odgrywają właśnie duchowni: mnich z monastyru Rilskiego jest jeszcze autorem takich pozycji, jak *Болгарска граматика* (1835), *Христоматия славянского язика* (1852), a także tłumaczeń podręczników do arytmetyki i geografii, a nawet pierwszego globusa (1836). Inny duchowny, Neofit Bozweli (ok. 1785–1848) z monastyru Chilendarskiego, wydaje (wraz z Emanuiłem Waskidowiczem) bardzo ważne kompendium *Славянобългарско детеводство* (1835).

W latach 40. XIX wieku powstają kolejne szkoły, już z klasami (Elena 1844, Kałofer 1845, Kopriwsztica 1846, Szumen 1847, Plewen 1849) oraz pierwsza szkoła dla dziewcząt (Plewen 1841). Szczególnie ważne okazują się wszakże założone w latach 50. słynne gimnazja w Płowdiwie (1850) i Bołgradzie w Besarabii (1858–1859). Z myślą o nich bułgarscy pisarze stale apelują do rodaków o wsparcie finansowe dla nowobułgarskiej szkoły i książki, ale też głoszą apologię dotychczasowych wysiłków. Ruch oświecicielski odnosi pierwsze triumfy pojmowane jako pomnażanie nauki dla dobra → ojczyzny.

Kiedy Wasił Apriłow (1789–1847) w książce *Денница ново-болгарского образования* (1841) dokonuje przeglądu „sukcesów bułgarskiego kształcenia [*образованост*]", wymienia pierwsze bułgarskie szkoły świeckie, nazwiska nauczycieli i podręczniki, lecz wpisuje je w szerszą historię kultury bułgarskiej

zapoczątkowaną przez działalność św. św. Cyryla i Metodego i ich uczniów – właśnie na ziemiach bułgarskich (→ bułgarskie dziedzictwo cyrylometodejskie). Znakiem ucywilizowania Bułgarów jest ich → postęp w szerzeniu wiedzy wśród ludu/narodu (→ naród).

Właśnie postaci Cyryla i Metodego uznane zostają za patronów bułgarskiej szkoły i ruchu oświatowego, czego znakiem jest przekształcenie w połowie XIX wieku religijnego święta Cyryla i Metodego w święto piśmiennictwa bułgarskiego. Jego uroczyste obchody w szkołach w dniu 11 maja (zgodnie z kalendarzem cerkiewnym) stają się pretekstem do zamanifestowania tożsamości narodowej (→ bułgarskie dziedzictwo cyrylometodejskie).

Rozwój bułgarskiej oświaty, również dzięki kontaktom z ośrodkami zagranicznymi, następuje po wojnie krymskiej (1853–1856). Uwidacznia się w aktywnej działalności publicystycznej i wydawniczej, a także utworzeniu nowej instytucji czytelni ludowej (*читалище*) (najpierw w Swisztowie, Łomie i Szumenie, 1856). Wykształcenie wyższe Bułgarzy zdobywają już nie tylko w Rosji, ale też w Chorwacji (m.in. w Zagrzebiu) i Czechach, a także – coraz bardziej masowo – na zachodzie Europy. W drugiej połowie XIX wieku uwidacznia się ponadto zaangażowanie na Bałkanach tzw. wielkich sił – za pośrednictwem działalności kulturalnej misji religijnych (→ konfesje; → reformacja). W efekcie od lat 60. wykształcenie średnie można uzyskać także w Konstantynopolu we francuskim katolickim liceum w Bebek i w protestanckim amerykańskim Robert College, a także na ziemiach bułgarskich, m.in. w Płowdiwie, Szumenie, Starej Zagorze i Samokowie. Jednocześnie powstają pierwsze bułgarskie szkoły specjalistyczne: pedagogiczna (Sztip 1869), handlowa (Swisztow 1873) i teologiczna (Ljaskowec 1874, Samokow 1876).

O rosnącym poziomie bułgarskiego szkolnictwa świadczy również fakt, że staje się przedmiotem zainteresowania urzędników tureckich. Jeszcze w 1856 roku Midhat pasza występuje z propozycją włączenia bułgarskich szkół do systemu osmańskiego za cenę ich częściowego finansowania przez imperium. Wynikła wtedy polemika wśród elit bułgarskich potwierdza, że dominował imperatyw walki o zachowanie własnej tożsamości narodowej. Niemniej zostaje też stwierdzona nierównomierność rozwoju szkolnictwa na ziemiach bułgarskich, problem z finansowaniem lokalnych inicjatyw oświatowych, a także niekompatybilność programów nauczania.

I tak w latach 60.–70. XIX wieku ambiwalentne doświadczenie pierwszych rezultatów ruchu oświecicielskiego generuje krytykę „bułgarskiego oświecenia", która prowadzi do pytania o jego zakres, co potwierdza, że pojęcie to oznacza przede wszystkim szkolnictwo, oświatę, a więc społecznie zorganizowany proces nauczania. Nową stawką jest ogólny dobrostan, nierzadko wprost utożsamiany z wyzwoleniem Bułgarii, tak więc punktem odniesienia staje się wiedza praktyczna. Również ta nazywana jest bułgarską, lecz chodzi tu już o (jednocześnie) jej pochodzenie i zastosowanie społeczne. W tym ujęciu dominuje propozycja „fałszywe oświecenie – prawdziwe oświecenie" (także w sensie oświaty). Uwikłanie społeczno-narodowe odsłania na przykład spór o program

nauczania w szkołach żeńskich: czy ma się pokrywać z programem dla szkół męskich czy też być dostosowany do funkcji kobiety jako „matki, gospodyni, żony". Zgoda dotyczy zaś innej – nowej – funkcji społecznej: szkoły takie mają przygotować nauczycielki.

O ile we wcześniejszej fazie szkoła ma głównie uświadomić Bułgarom ich wielkość i w tym sensie doprowadzić do przemiany społecznej/narodowej, o tyle teraz chodzi o wykształcenie obywateli zdolnych wydźwignąć wspólnotę do rangi niezawisłego państwa. I tak na przykład Georgi S. Rakowski w walce o niezależny Kościół bułgarski widzi walkę o oświatę w języku bułgarskim, gdyż instytucję religijną utożsamia z oświatą, a dotychczasową hierarchię cerkiewną z wpływem greckim. Szkoła zaś ma służyć → narodowi.

Utwierdzony w bułgarskiej literaturze przedmiotu spór między „oświecicielami" a „rewolucjonistami" w pewnym sensie ma charakter pozorny, jako że różnica nie dotyczy *stricte* wizji, jak osiągnąć wolność, a co ma być przedmiotem „oświecania". To, że oświata ma kluczowe znaczenie dla walki narodowej, widać zwłaszcza u Lubena Karawełowa (1834–1879), który apeluje o szkoły „narodowe" (*народен*), a więc prowadzone przez ludzi pochodzących z ludu/narodu i skierowane na potrzeby ludu/narodu (→ naród). Powołując się na przykład amerykański, oczekuje decentralizacji i demokratyzacji szkolnictwa, jego upragmatycznienia (→ racjonalizm). Nawet Christo Botew (1848–1876) przyznaje, że szkoła ma wychowywać rewolucjonistów, i w tym sensie opowiada się przeciw wpływowi Kościoła uczącego, jego zdaniem, pokory niewolnika (→ sekularyzacja). Głosi zatem szkołę życia bułgarskiego (szkoła wyższa ma przygotowywać nauczycieli – również według potrzeb ludu/narodu).

Z drugiej jednak strony dominująca w sensie instytucjonalnym linia przedstawicieli „wysokiego oświecenia" akcentuje rolę wychowania moralnego opartego na wartościach religijnych, w czym zresztą ujawnia się wpływ oświeceniowego utożsamienia moralności z → religią. Powstająca wówczas literatura dziecięca przywołuje tradycyjny wzorzec wychowania do pracowitości, patriotyzmu (→ ojczyzna), miłości do nauki/wiedzy. Po powstaniu państwa bułgarskiego problem rozłożenia akcentów w systemie oświaty staje się kluczowy. Spór dotyczy roli → kształcenia klasycznego i tzw. realnego, zwłaszcza w obliczu zasady „jaka szkoła – taka przyszłość" (Petko Sławejkow).

Po wyzwoleniu w strukturach państwowych przeważają przedstawiciele „wysokiego oświecenia", m.in. Marko Bałabanow (1837–1921), Marin Drinow (1838–1906), Wasił Drumew (1841–1901), ale z powodu sytuacji społeczno-politycznej uwaga skupia się na wprowadzeniu obowiązku kształcenia podstawowego, a następnie jego specyfikacji. Zachodzi istotna różnica między programem nauczania w Księstwie Bułgarii i Rumelii Wschodniej; w pierwszym – nastawienie jest na kształcenie ogólne, a więc naukę czytania, pisania i liczenia, w drugim – wymagania względem szkoły są wyższe: „ma wychowywać dzieci w sensie moralno-religijnym, rozwijać ich siły duchowe i cielesne, dać im ogólną wiedzę i umiejętności potrzebne i konieczne dla każdego w społeczeństwie" (*Закон за началното учение*, 1880).

O wielkim znaczeniu oświaty w polityce nowego państwa świadczy fakt, że na stanowisko ministra powoływani są początkowo uznani przedstawiciele elit intelektualnych, pisarze i uczeni. Jeszcze w okresie tymczasowych rządów rosyjskich w Księstwie Bułgarii (1878–1879) za organizację szkolnictwa odpowiada profesor Marin Drinow, który stawia sobie za cel upowszechnianie oświaty przez zagwarantowanie realnego dostępu do szkół. W kolejnych latach ministrami oświaty są (reprezentujący zazwyczaj Partię Konserwatywną – Консервативна партия; → konserwatyzm): Todor Burmow (1834–1906; 1879), bp Kliment Tyrnowski (Wasił Drumew) (1841–1901; 1879–1880), Petko Sławejkow (1880), Konstantin Ireczek (1854–1918; 1881–1882), Konstantin Weliczkow (1855–1907; 1886), Iwan Wazow (1850–1921; 1897–1899).

Zgodnie z Konstytucją tyrnowską (1879) – formowaną pod wpływem francuskich norm prawnych – nauczanie początkowe jest bezpłatne i obowiązkowe, jednak nie dzieje się tak w praktyce, co wynika z braku rozwiniętej infrastruktury i ogólnej biedy. Pierwsza całościowa ustawa dotyczącą oświaty, przyjęta za rządów ministra Georgiego Żiwkowa (1844–1899; 1886 i 1887–1893) w 1891 roku, wydłuża naukę w szkole elementarnej z czterech do sześciu lat, a jej cele definiuje tak: „Ma zapewnić podstawy wychowania moralnego przyszłych obywateli, rozwinąć ich fizycznie i dać im konieczną do życia wiedzę". Szkoła średnia ma przygotowywać do studiów wyższych i składa się z kursu niższego (trzy lata) i wyższego (cztery lata), przy czym ten drugi dzieli się na klasyczny i realny, ma zaś na celu stworzyć kadry administracyjne. U podstaw leży przekonanie, że szkoła powinna dać wychowanie moralno-religijne gwarantujące przyjęcie następnie postawy „dobrego obywatela". Politykę oświatową naznaczają wówczas (importowane z ośrodków w Zagrzebiu i Jenie) poglądy słynnego niemieckiego pedagoga Johanna Friedricha Herbarta (1776–1841), w bułgarskim środowisku naukowym głoszone przez Josifa Kowaczewa (1839–1898), założyciela pierwszej instytucji edukacyjnej nastawionej na kształcenie pedagogiczne na ziemiach bułgarskich – teologiczno-pedagogicznej szkoły w Sztipie (1868), oraz wykładowcę ufundowanej w 1888 roku Szkoły Wyższej w Sofii (Висш педагогически курс, późniejszego uniwersytetu). Przejawia się to w zwiększaniu liczby godzin przedmiotów humanistycznych i religii w myśl przekonania, że przyczyny biedy w kraju leżą w braku wykształcenia jego mieszkańców. Od 1896 roku popularyzacji nauki i szkolnictwa służy periodyk ministerstwa oświaty „Училищен преглед" (1896–1949). W ujęciu rządzących celem oświaty jest wychowanie narodu na drodze wszechstronnego rozwoju moralno-intelektualno-estetycznego jednostki. Dlatego też przeprowadzona w 1900 roku reforma prowadzi do centralizacji szkolnictwa. Po pierwsze pojawia się podział na szkoły publiczne (nazywane „narodowymi", *народни*) i prywatne (*частни*). Po drugie niższy kurs liceum zostaje zastąpiony przez gimnazjum (*прогимназия*). Nauka trwa w nim trzy lata i jest bezpłatna, ale jeszcze nieobowiązkowa.

Kulminacją swego rodzaju odrodzeniowo-oświeceniowej sakralizacji nauki jest hymn ku czci piśmiennictwa bułgarskiego Stojana Michajłowskiego (1856–1927)

Кирил и Методий (1892; obecnie znany jako *Върви народе възродени...*). Staje się nieodłącznym elementem państwowych celebracji święta „twórców alfabetu bułgarskiego", zwłaszcza gdy w 1901 roku wybitny kompozytor Panajot Pipkow układa do niego muzykę. Nadrzędnym motywem jest w nim droga ku świetlanej przyszłości (→ postęp), której gwarantem ma być potęga → narodu płynąca z nauki i Bożego błogosławieństwa. Status uniwersalnego hasła zyskuje apel „Naprzód! Nauka to słońce".

Tymczasem na przełomie XIX i XX wieku ujawnia się spór między linią „oświecicielską" i „rewolucyjną" czy też „pragmatyczną". Lewica uznaje, że to właśnie w systemie szkolnictwa leżą źródła nierówności i pogłębiających się podziałów ekonomicznych w społeczeństwie. Reakcją przeciw herbartiańSstwu są zwłaszcza poglądy Christo Maksimowa (1867–1902) i Dimitra Błagojewa (1856–1924). Pierwszy głosi oświatę dla ludu i występuje przeciwko wzorcom zachodnim, akcentując demokratyczność i „doświadczenie ludu/narodu". Szkoła ma uczyć wolności myśli, a nie przyzwoitości, dlatego też postuluje on wycofanie z programu religii. Ostatecznie chodzi o ideał gotowości oddania życia za lud/naród. Drugi (jako pierwszy bułgarski marksista) koncentruje się interesie klasy uciskanych. Zaprzecza, by przez oświecenie (oświatę) dokonywał się postęp społeczny i osiągany był dobrobyt. Uważa, że oświata zależy od warunków ekonomicznych, a wykształcenie ma charakter klasowy. W społeczeństwie klasowym uczą się jedynie dzieci burżuazji, która ukrywa klasowy charakter nauczania, mówiąc, że jest „apolityczne" i „wieczne". Błagojew powołuje się tu na „klasyków" europejskiej myśli pedagogicznej, Jana Ámosa Komenskiego (1592–1670) i Johanna Heinricha Pestalozziego (1746–1827), a także Konstantyna Uszyńskiego (1823–1871), ale głosi wszechstronny rozwój osobowości zgodnie z wizją Fryderyka Engelsa, co oznacza formowanie świadomości klasowej i światopoglądu komunistycznego. Szkoła ma uczyć rewolucyjnego ducha walki. Gotowość poświęcenia się odnosi się do klasy społecznej.

Po pierwszej wojnie światowej za sprawą reform rządu Aleksandra Stambolijskiego (1879–1923), który był premierem w latach 1919–1923 (→ agraryzm), wprowadzona zostaje w 1921 roku obowiązkowa siedmioletnia edukacja progimnazjalna. Kwestia realizacji programu oświatowego staje się jedną z kluczowych dla rozwoju państwa; pojawia się bardzo wiele różnych publikacji o wychowaniu i szkolnictwie, także w odniesieniu do nowych doktryn pedagogicznych: tzw. nowego wychowania, swobodnego wychowania, pragmatyzmu i eksperymentalizmu. W efekcie „prawicowa" i „lewicowa" wizja oświaty (i społeczeństwa) ulegają utwierdzeniu. „Prawica" pojmuje rozwój społeczny w odniesieniu do ducha, a nie ekonomii, głosząc państwowy i polityczny charakter wychowania. Marksiści uznają, że „burżuazyjne" wychowanie świadomości obywatelskiej przeczy charakterowi kolektywistycznemu, a religia szkodzi.

Przykładem prawicowej – wedle historiografii komunistycznej „faszystowskiej" – wizji jest książka *Българска просвета. Някога и сега* z 1939 roku, w której autor wstępu *Дух и основи на българската просвета* Nikoła Bała-

banow, gloryfikując bułgarską szkołę, chwali leżącą jakoby w naturze Bułgara „żądzę oświaty" (→ bułgarska psychologia narodowa); oświatę łączy ze słowiańskim alfabetem/pismem i kulturą, co aktualizuje semantykę „cywilizacyjną". Samo pojęcie ma charakter uroczysty i niejako abstrakcyjny, „kształcenie" (*образование*) dotyczy już konkretnej organizacji procesu nauczania. Co istotne, początek „bułgarskiej oświaty" zostaje ulokowany w średniowieczu, a dokładnie w epoce św. św. Cyryla i Metodego (→ bułgarskie dziedzictwo cyrylometodejskie) oraz tzw. złotego wieku za rządów cara Symeona I (w latach 893–927). Zostaje ona wręcz ściśle związana, a nawet utożsamiona z prawosławiem, etnosem i carem. O ile figura Braci Sołuńskich odsyła do idei pisma i księgi (cywilizacji), o tyle figura św. Klimenta Ochrydzkiego – do idei szkoły i uniwersytetu (nauki). Konstruowana w ten sposób ciągłość historyczna służyć ma dowartościowaniu aktualnej monarchii i rządów cara Borysa III. Oświata stanowi z jednej strony wyznacznik, z drugiej zaś gwarancję narodowej tożsamości. Pełni taką samą funkcję jak Kościół prawosławny wedle dominującej od XIX wieku narracji narodowej (→ religia; → konfesje): umożliwiła przetrwanie narodu w okresie niewoli, a zwłaszcza broniła przed „denacjonalizującą polityką duchowieństwa greckiego". I dlatego szkoła to „budziciel narodowy". W ten sposób dochodzi do temporalnego i semantycznego odwrócenia.

Autor wstępu wyjaśnia również znaczenie określenia *народен* w odniesieniu do bułgarskiej szkoły. Jest ono wyrazem ducha narodowego, czyli żądzy wiedzy. Wskazuje przy tym nie tylko na cel, a więc zachowanie testamentu przodków, ale też charakter państwowy. To kluczowe utożsamienie potwierdza już sam podział: kształcenie ogólne jako budujące obywatelskość pozostaje w jurysdykcji Ministerstwa Oświaty, a kształcenie zawodowe – innych, konkretnych już ministerstw. Stopniowo idea oświaty (*просвета*) zaczyna wchłaniać coraz więcej spraw ogólnych związanych z procesem socjalizacji i „cywilizowania", *образование* zaś – konkretnych realizacji.

Świadectwem tych zmian wydaje się użycie figur św. św. Cyryla i Metodego jako Słowiańskich Oświecicieli w sensie nosicieli cywilizacji, zawsze we wzniosłej tonacji, i co wymowne, zarówno w ujęciu prawicowym, jak i lewicowym (→ bułgarskie dziedzictwo cyrylometodejskie).

Szczególny patos w mówieniu o oświacie przejawia czasopismo „Просвета" (1935–1943), organ Związku Oświatowego (Просветния съюз в България), którego redaktorem naczelnym był słynny historyk Petyr Mutafczijew (1883–1943). Periodyk był trybuną nauczycielstwa bułgarskiego, miejscem publikacji ze wszystkich dziedzin nauki, ale też ilustrował reformatorskie ambicje reżimu po wojskowym zamachu stanu z 19 maja 1934 roku. W tym ujęciu szkoła to instrument kreowania p r a w i d ł o w e j postawy obywatelskiej: „Problem najważniejszy, leżący dziś przed ludzkością, dotyczy przygotowania świadomości tych mas [tj. wielkich mas społecznych] właśnie z punktu widzenia wysiłku, jaki będzie od nich wymagany. Szkoła zawsze była i na zawsze pozostanie najsilniejszym czynnikiem takiego wpływu. To laboratorium przyszłości… Od niej oczekujemy sformowania umysłów i charakterów potrzebnych

w trudnym dziele narodowego i państwowego przetrwania i wyniesienia" (*Нашата програма*, „Просвета" 1935). Swoistym odpowiednikiem funkcjonalnym tego prawicowego czasopisma jest komunistyczny periodyk „Народна просвета" (1945–1990), wydawany po drugiej wojnie światowej przez Związek Pracowników Oświaty (Съюз на работниците по просветата).

Alternatywną wizję oświaty i szkoły zdają się oferować bułgarscy ezoterycy z pierwszych trzech dekad XX wieku. Ich poglądy to swoisty konglomerat ideowy, który ujawnia się zarówno na poziomie adaptacji zachodniej myśli oświeceniowej i pedagogicznej, jak i w warstwie językowej. Spotykają się tu bowiem typowe dla epoki ujęcia → oświecenia (religijnego, duchowego, intelektualnego) i → kształcenia jako konkretnego procesu formowania (się) jednostki i kolektywu. Celem jest poznanie Prawdy o sobie i świecie. W tym kontekście pojawia się ezoteryczna koncepcja (samo)edukacji i szkoły, rozumiana w świetle idei → postępu i → ewolucji. Jak głosi czołowy teozof bułgarski Sofronij Nikow (1874–1953), „jedynym sensem życia jest to, że jest ono szkołą, a założyciele religii i ich wyznawcy, święci kaznodzieje są nauczycielami" (*В зашита на религията*, 1911). W tej perspektywie ujawnia się jednak niejednoznaczność, widoczna zwłaszcza w skoncentrowanej wokół idei nauczania doktrynie Petyra Dynowa (1864–1944) (→ dynowizm). Z jednej strony propaguje on konkretną wizję (organizacji) szkoły – szkoły okultystycznej, realizowaną przez jego Białe Bractwo (Бяло братство): „Szkoła okultystyczna to system metod samowychowania. Każda szkoła okultystyczna przysposabia człowieka, by poznał samego siebie" (*Развитие на заложбите (Общ Окултен клас)*, 1934). Z drugiej strony okultystyczni nauczyciele mają tylko pokierować, przebudzić, wychować, bo prawdziwą szkołą jest życie. Ostatecznie kluczowy okazuje się postulat nauki/wiedzy praktycznej i pozytywnej, czyli służącej ludzkości. Ta intelektualna samoformacja przynosi postawę moralną (→ kształcenie).

Po 1944 roku „oświata" staje się hasłem kluczowym nie tylko ze względu na ideę nauki jako środka pozwalającego stworzyć nowego człowieka (na miarę świata po → rewolucji). W duchu odsyłającym do myśli oświeceniowej, ale w kluczu tradycji odrodzenia narodowego (rozwiniętej w okresie międzywojennym) zyskuje status jądra mitu misjonizmu cyrylometodejskiego (zob. zwłaszcza W. Topenczarow, *Константин-Кирил Философ – АБВ на Ренесанса*, 1970). Misja Braci Sołuńskich (zredukowana do wymiaru ściśle oświecicielskiego) zostaje uznana nie tylko za bułgarskie preludium do zwycięstwa ideologii komunistycznej, jest jak ona równie „postępowa, rewolucyjna, demokratyczna" (zob. np. Emiła Georgiejewa *Кирил и Методий и развитието на българска култура*, 1965). W efekcie stanowi źródło dumy narodowej i motyw przewodni polityki historycznej i naukowej w kraju (→ bułgarskie dziedzictwo cyrylometodejskie). Akcent zostaje położony na masowość ruchu i rolę pośredniczącą średniowiecznej Bułgarii (zob. np. I. Bogdanow, *Безсмъртни предтечи Кирил и Методий*, 1969). „Bułgarska oświata" pełni funkcję kolektywizującą – to wyraz równości, ale i potrzeb (na nowo zdefiniowanego) ludu/narodu. Z jednej strony utwierdza się utożsamienie państwa ze szkołą świecką (charakter

narodotwórczy oświaty poświadcza fakt częstego podejmowania wówczas w bułgarskiej nauce problemu rozwoju szkolnictwa i to nie tylko w kontekście kultury odrodzenia narodowego, ale i niejasnego w sensie politycznym statusu ziem macedońskich), z drugiej – ludowe/narodowe oświecenie zaczyna oznaczać wyjście do mas, co zmienia punkt odniesienia samego pojęcia (zob. podręcznik do pedagogiki *Христоматия по история на образованието и педагогическа мисъл в България*, 1963). Oświata oznacza tu naukę czytania i pisania (*ограмотяване*), co potwierdza najnowszy słownik języka bułgarskiego.

Po 1989 roku swoistą syntezą bułgarskiej myśli oświecicielskiej, ale i metonimią problemów z „niechcianym dziedzictwem" stają się losy święta Cyryla i Metodego – celebrowanego od roku 1916 (momentu przyjęciu kalendarza gregoriańskiego) 24 maja jako Święto Bułgarskiego Piśmiennictwa i Oświaty (obecnie: Ден на българската просвета и култура и на славянската писменост). Źródłem ideologicznego i kulturowego konfliktu jest fakt, że początkowo było ono odrzucane przez komunistów ze względu na związki z „faszystowską" polityką cara Borysa III i Cerkwi prawosławnej (zwłaszcza w czasie drugiej wojny światowej manifestacje z tej okazji służyły idei zjednoczenia Bułgarów ze wszystkich ziem), ostatecznie jednak urasta do rangi jednego z najważniejszych świąt, legitymizując historiozofię komunistyczną.

Димитров А., *Училището, прогресът, националната революция*, София 1987; *История на образованието и педагогическата мисъл в България*, т. 1–2, София 1975; *История на педагогиката и българското образование*, съст. С. Стефанов, София 2009; Колев Й., *Просвещенският генезис на новобългарското образование*, „Педагогика" 2000, бр. 10–11, с. 101–110; Пиронкова М., *Българското образование и модерността – българо-европейски педагогически общувания XIX–XX в.*, w: *Българското образование – национални ориентири и европейски измерения*, Габрово 2008, с. 207–213; Янкова И., *Топография на българската възрожденска просвета, култура и наука*, София 2013.

Ewelina Drzewiecka

OŚWIATA
(Chorwacja)

Pojęcie *prosvjeta* ('oświata'), współcześnie rozumiane jednoznacznie jako synonim edukacji, czyli zorganizowanego systemu pośredniczenia w nabywaniu wiedzy i poznawaniu kultury narodu, używane jest w języku chorwackim zamiennie z takimi terminami, jak *školstvo* ('szkolnictwo'), *obrazovni sustav* ('system kształcenia'), *narodno prosvjećivanje* ('oświata ludu'), a niekiedy utożsamiane także z pojęciami: *obrazovanje* ('kształcenie') czy *odgoj* ('wychowanie').

W momencie kształtowania się narodowego systemu oświaty w XVIII i XIX wieku, jak również w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku interpretowane było na poziomie refleksji teoretycznej także szerzej, głównie pod wpływem myśli niemieckiej (m.in. Paul Natorp, Friedrich Paulsen, Georg Kerchensteiner, Robert von Erdberg, Gottlob Friedrich Lipps), niekiedy tylko angielskiej lub słowiańskiej (czeskiej, polskiej lub rosyjskiej). Utożsamiano je, po pierwsze, z „kształceniem umysłu", „rozwijaniem postępowego, swobodnego myślenia, u podstaw którego leży jasne poznanie" (oświata w znaczeniu węższym, analogicznym do niem. *Aufklärung*), i po drugie, z „kształceniem serca i woli'" (edukowanie w sensie estetycznym, etycznym, socjalnym, bliskie niem. *Bildung*), co pozwala dostrzec bliskość pojęcia z ideałami humanizmu. W chorwackim piśmiennictwie z początku XX wieku (np. u Alberta Bazali) przytacza się też teorie wiążące pojęcie oświaty z kulturą, rozumianą jako zbiór tego, w czym ludzka twórcza siła dochodzi do wyrazu, lub cywilizacją, pojmowaną jako zbiór zewnętrznych instytucji – prawnych i społecznych – służących organizacji życia, zgodnie z którymi oświata przyczynia się do pobudzenia sił życiowych tworzących kulturę lub w ogóle wpływa na całe życie, współkształtuje cywilizację i ludzkość. Dominującą przestrzenią, gdzie żywa pozostawała idea oświaty, była sfera polityczna jako ta płaszczyzna, na której budowano nowoczesny system państwowego, a z czasem również stricte narodowego szkolnictwa. W tym obszarze znamienna dla poglądów Chorwatów jest funkcjonalizacja oświaty w służbie polityki i narodu.

Intensywny proces budowy scentralizowanego i zarządzanego przez państwo systemu oświaty przypada w Chorwacji na wiek XVIII i wiąże się z absolutystyczną polityką Marii Teresy i Józefa II, ówczesnych władców monarchii Habsburgów, w której skład przez kilkusetletni związek z Węgrami wchodziła Chorwacja. Pierwsze sygnały zainteresowania ideą publicznego szkolnictwa pojawiły się w kraju dużo wcześniej, bo w XVI wieku, jednak o jego nowoczesnym kształcie można mówić dopiero od oświecenia. Dekretem z 1767 roku Maria Teresa zarządziła stworzenie pierwszej władzy wykonawczej, czyli Chorwackiej Rady Królewskiej (Hrvatsko kraljevsko vijeće lub Kraljevsko vijeće u kraljevinama Dalmaciji, Hrvatskoj, Slavoniji) z siedzibą w Varaždinie (a od 1776 roku w Zagrzebiu), która miała wspomóc zarządzanie Królestwem Chorwacji, Dalmacji i Slawonii, w tym zająć się organizacją szkolnictwa. W latach 1768 i 1770 przeprowadzono spisy szkół i ich inwentarza (interesowano się miejscem i rodzajem szkoły, liczbą klas, liczbą uczniów, nauczycielami, ich pochodzeniem, wykształceniem, płacą, wyposażeniem szkoły, pomocami do nauczania, podręcznikami, biblioteką). Dalszym etapem było stworzenie państwowej kasy na rzecz szkolnictwa (rozporządzenie cesarskie z 1770 roku i decyzja Rady Państwa z 1771 roku o konieczności wydzielenia w budżecie 20 tysięcy forintów na szkolnictwo oraz dekret z 1774 roku o przejęciu przez państwo majątku zakonu jezuickiego i przeznaczenie go na oświatę), a także powołanie komisji szkolnych (w Chorwacji założono ją w Varaždinie, na jej czele stanął Nikola Škrlec Lomnički). W 1774 roku wydano w monarchii Habsburgów

podstawowy dokument regulujący kwestie powiązane z oświatą *Allgemeine Schulordnung* (*Opći školski red*), w którym ustanowiono m.in., że: szkoły są instytucjami państwowymi, obowiązkiem szkolnym objęte są wszystkie dzieci od 6. roku życia; w każdym okręgu kościelnym musi istnieć szkoła podstawowa (tzw. *trivijalka*), za którą odpowiada gmina przy wsparciu miejscowej szlachty; nauczanie religii pozostaje w gestii księży, pod warunkiem, że zdali egzaminy z metodyki i katechetyki; językiem wykładowym jest niemiecki. Tym samym oświacie wyznaczono funkcję współtworzenia państwa absolutystycznego na drodze przymusowej germanizacji. Nieskrywana agresywna polityka wynaradawiania wywołała reakcję w postaci budzenia się narodowej świadomości Węgrów i Chorwatów, których parlamenty nie zgodziły się na przyjęcie postanowień dokumentu (zostały wprowadzone tylko na Pograniczu Wojskowym i w niektórych częściach cywilnej Chorwacji). Wobec tego kraje te zostały zobowiązane do stworzenia własnego prawa, które, jako wynik pracy węgiersko-chorwackiej komisji naukowej, zostało przyjęte w 1777 roku pod nazwą *Ratio educationis totiusqve rei literariae per Regnum Hungariae et provincias eidem adnexas* i stanowiło podstawę późniejszego opracowania *Ratio educationis publicae* z 1806 roku. Dokument z 1777 roku powtarzał postanowienia obecne w austriackim pierwowzorze. Zwierzchnictwo nad szkolnictwem miało należeć do króla, który sprawował je w Chorwacji przez Chorwacką Radę Królewską. Ustanowiono dziewięć okręgów szkolnych, na czele których stali: dyrektor generalny nauki i szkolnictwa (na tę funkcję wybrano Nikolę Škrleca Lomničkiego) i zarządca szkół podstawowych (został nim biskup Antun Mandić). Szkoły podstawowe dzieliły się na normalne (*schola normalis*) i narodowe (*schola nationalis*). Normalne zakładane były w centrum każdego okręgu szkolnego, miały cztery klasy i jednego nauczyciela. Narodowe dzieliły się na miejskie z trójką nauczycieli, handlowe z dwójką nauczycieli i wiejskie z jednym nauczycielem. Program dla poszczególnych typów szkół nie był jednakowy, różnice dotyczyły również długości kształcenia, liczby godzin lekcyjnych, wyposażenia budynków i klas. Już sama idea stworzenia oddzielnego systemu nauczania dla dzieci wiejskich i miejskich była wyrazem nierówności tkwiącej na poziomie samej zasady organizacji oświaty. Ponadto ustalono, że sześciolatki nie podlegają obowiązkowi szkolnemu, ale mają możliwość uczęszczania do szkoły. Językiem wykładowym miał być język narodowy, stąd też nazwa tego typu szkół. Zakładano jednak możliwość nauki języka niemieckiego jako przydatnego w życiu i oczekiwano od nauczycieli jego znajomości. Wyznawcom innych religii aniżeli katolicka zezwolono na otwieranie własnych szkół, a w przypadku gdy ich dzieci uczęszczałyby do szkoły rzymskokatolickiej, należało im zapewnić równość i naukę ich religii. I właśnie to prawo wywołało niezadowolenie wśród Chorwatów, ponieważ dostrzeżono w nim ukryty zamiar germanizacji, co nie ułatwiło wprowadzania go w życie. W 1779 roku działalność Chorwackiej Rady Królewskiej została przerwana dekretem, a jej obowiązki przejął analogiczny organ węgierski (Ugarsko namjesničko vijeće).

Sens polityki, jaką tu opisano i jaką prowadziła Maria Teresa m.in. w zakresie zarządzania oświatą, streszcza dzieło austriackiego prawnika Josepha von Sonnenfelsa *Grundsätze der Polizey, Handlung und Finanz* (*Temeljna načela znanosti o politici, trgovini i financijama*), w którym znalazły się refleksje także na tematy związane z wychowaniem i edukacją. W swoich rozważaniach Sonnenfels koncentrował się na początkowym etapie oświaty publicznej i trosce o działalność kulturalną, których celem, jego zdaniem, nie miało być oświecanie narodu, ale wychowywanie jego członków na dobrych, przydatnych państwu poddanych, pochodzących z różnych warstw społeczeństwa i pracujących na produkcyjną i finansową moc państwa, co uznano za drogę wiodącą ku „powszechnemu dobru". Analogiczne myśli pojawiają się również u Chorwata Nikoli Škrleca, członka Chorwackiej Rady Królewskiej: „prawodawstwo państwa ma obowiązek skierować każdy stan do jakiegoś stałego zawodu, ponieważ każdy obywatel, który nie ma stałego zawodu, jest ciężarem dla wspólnoty państwowej" [*omne individuum quod non habet certum alimentationis statum, Rei publicae oneri est*] i są zgodne z ówczesnymi zasadami filozoficznymi i polityką oświeconego absolutyzmu, których liczne przejawy można odnaleźć w dokumentacji z tego okresu.

Jako że prawo z 1774 roku nie zostało w większości krajów monarchii wprowadzone oraz że pojawiła się konieczność oddania szkolnictwa pod częściowy nadzór Kościoła, w 1806 roku wydano nowy dokument, który obowiązywał do 1845 roku, tj. *Ratio educationis publicae totiusqe rei literariae per Regnum Hungariae et provincias eidem adnexas* (*Opći školski i naučni sustav za Ugarsko kraljevstvo i njemu pridružene strane*). Postanowienia dotyczące organizacji i zarządzania szkolnictwem pozostawały w zasadzie analogiczne jak we wcześniejszych przepisach, podtrzymano podział na szkoły normalne i narodowe, przy czym w większym stopniu zdecydowano się przysposobić edukację do potrzeb i możliwości uczniów z różnych warstw społecznych. We wsiach i mniejszych miasteczkach kształcenie miało się odbywać w języku narodowym. Poza czytaniem, pisaniem i liczeniem główny nacisk położono na religię i zapoznawanie dzieci z obowiązkami wobec władcy. Dalej podtrzymywano odmienną specyfikę kształcenia dla dziewcząt i chłopców. Podstawą kształcenia dziewcząt wiejskich było przysposobienie ich do roli pani domu i matki. Przedstawicielki szlachty i warstwy mieszczańskiej uczono religii, moralności (w duchu religii katolickiej), tłumaczenia ewangelii, pisania patriotycznych tekstów i prac domowych adekwatnych do warstwy, do której należały. System oświaty funkcjonował zatem jako zhierarchizowany społecznie także względem płci dziecka. Licea miały mieć sześć klas, w niższych „gramatycznych" uzyskiwało się podstawowe wykształcenie, w wyższych „humanistycznych" główny nacisk kładziono na naukę łaciny, bardziej pragmatyczne przedmioty były raczej zaniedbywane. Językiem chorwackim posługiwano się tylko w niższych klasach. Dość szczegółowo określono pedagogiczno-dydaktyczne wskazówki dla nauczycieli. I tak w nauce historii nakazywano redukcję wiedzy faktograficznej, konieczność powiązywania poszczególnych wydarzeń

z miejscami, w których rzecz się działa, i przyczynami, które doń doprowadziły, przy opisach poszczególnych postaci włączanie informacji na temat ich charakterów. Geografii nauczano razem z historią, a jako pomoce dydaktyczne służyły globus, mapy i tablice chronologiczne. Zasady dyscypliny były adekwatne do ducha ówczesnej konserwatywnej władzy, charakteryzowały się okrucieństwem i zarazem pobożnością.

Kolejnym ważnym przedsięwzięciem na polu oświaty był dokument *Systema scholarum elementarium* z 1845 roku, który szczegółowo opisywał okoliczności zakładania szkół, zarządzania nimi, regulował obowiązek uczęszczania do nich i kwestie programowe. Niemniej do 1848 roku nie było możliwości na poziomie organizacyjnym wprowadzenia przedkładanych w nim idei. Z pewnymi zmianami prawo to obowiązywało do 1874 roku. Dokument powtarza konieczność podtrzymania wszystkich istniejących dotychczas podziałów w obrębie edukacji podstawowej. Poza akcentowanym zróżnicowaniem programów w zależności od warstwy społecznej, czyli de facto selektywnym kształceniem, mówi się o oddzielnej edukacji dla każdej płci, adekwatnej do jej potrzeb, i o odmiennych typach szkół dla miast i wsi. Uczono, jak i wcześniej, pisania, czytania, liczenia i głównie religii, poszerzył się natomiast zakres nauczanych języków. W szkołach wiejskich wprawdzie poprzestawano na języku narodowym, natomiast w miejskich uczono węgierskiego, w czwartej klasie także niemieckiego, a w szkołach żeńskich również francuskiego. Ponadto wprowadzono kary pieniężne dla rodziców, których dzieci nie uczęszczały do szkoły, co można uznać za pewien postęp w procesie utraty autonomii rodziny w kwestiach wychowywania potomstwa uczącego się w procesie powszechnej edukacji szacunku dla władzy państwowej.

Przyjęcie tego prawa poprzedziła dyskusja elit nad stanem szkolnictwa i koniecznością wprowadzenia zestandaryzowanego systemu ogólnej edukacji jako warunku komunikacji z najbardziej liczną grupą społeczną, czyli chłopstwem. W opublikowanej w 1844 roku książce *Nešto o školah pučkih* Ljudevit Vukotinović akcentował: „I bez korzyści jest przybliżać się do ludu; nie możemy [otrzymać] tego dobra, którego chcemy się od niego nauczyć, ponieważ nas nie rozumie". W tym samym duchu generalny wikariusz zagrzebskiego Kaptolu biskup Josip Schrott apelował do bana Trójjedynego Królestwa (Trojedna Kraljevina), „żeby wreszcie rozprawić się i uporządkować kwestię oświaty podstawowej/ludowej". Samo przyjęcie nowo powstałego prawa nie zlikwidowało wszystkich problemów, jakie wysuwała wykształcona inteligencja, niezadowolona na przykład ze sposobu pracy w szkołach – metodyki opartej na pamięciowej niepotrzebnej faktografii, która powoduje brak kreatywności wśród uczniów. Problematykę tę podejmował m.in. Adolf Veber Tkalčević w rozprawie *Nešto za učitelje početnih učionah* ogłoszonej w czasopiśmie „Danica" Ljudevita Gaja w 1847 roku. Remedium na tę sytuację miało być założenie w Chorwacji w 1849 roku pierwszej szkoły nauczycielskiej (Učiteljna učiona zagrebačka), w której oprócz religii, przyrodoznawstwa, gramatyki i fizyki wykładano przede wszystkim pedagogikę, dydaktykę i metodykę. Elity chorwackie

wysuwały również coraz częściej potrzebę kształcenia „w duchu narodowym”, co stało się przyczyną rozpisywania kolejnych konkursów na czytankę dla szkół podstawowych. W 1848 roku z inicjatywy biskupa Juraja Haulika powstała pierwsza szkoła dla dziewcząt prowadzona przez siostry miłosierdzia z wykładowym niemieckim. W 1852 roku szkoła uzyskała status publicznej, a wraz z przedmiotami z zakresu pedagogiki uczono również przedmiotów identycznych jak w męskiej szkole nauczycielskiej. W latach 40. XIX wieku zorganizowano również szkoły dla dzieci o specyficznych potrzebach (niewidomych i głuchoniemych).

Rewolucyjna, przynajmniej w założeniach, była dopiero reforma wprowadzona w 1874 roku przez bana Ivana Mažuranicia (1814–1890) pod nazwą *Zakon ob ustroju pučkih školah i preparandijah.* Na możliwość jej podjęcia miało wpływ wprowadzenie liberalnych praw w austriackiej części monarchii w latach 1867–1869 i zawarcie ugody węgiersko-chorwackiej w 1868 roku, dzięki której Chorwaci otrzymali autonomię m.in. w kwestiach powiązanych z oświatą. O tworzonym prawie dyskutowano w szerszym gronie, wśród zaproszonych przez Mažuranicia do pracy nad reformą byli: przedstawiciele wydziału ds. oświaty i religii – Pavao Muhić i Janko Jurković, dwaj nadzorcy szkolni z Pogranicza Wojskowego – Živko Vukasović i Andrija Knežević, dwaj dyrektorzy zagrzebskich szkół – Franjo Petračić i Franjo Klaić, profesor liceum (tzw. *realna gimnazija*) Ivan Stožir, szkolny nadzorca diecezjalny Adolf Weber oraz nauczyciel i organizator kolejnych ogólnokrajowych zjazdów nauczycielskich Ivan Filipović. Ostateczny kształt nadał przyjętej reformie Janko Jurković. Dokument ustanawiał, że celem szkolnictwa podstawowego jest religijne i moralne wychowywanie dzieci i kształcenie ich do życia obywatelskiego. Akcentowano troskę również o fizyczny rozwój jednostek, co spowodowało wprowadzenie do spisu przedmiotów wychowania fizycznego. Szkoły podstawowe podzielono na „ogólne” (*opće*) i „obywatelskie” (*građanske*) (najczęściej wyższe szkoły dla dziewcząt, które włączono w system kształcenia podstawowego). Ustanowienie czteroklasowych szkół ogólnych w szkolnictwie najniższego poziomu zakończyło okres ponadstuletniego podziału na „trywialne” (*trivijalne*) i „główne” (*glavne*) oraz zniosło różnicę pomiędzy edukacją wsi i miast. Szkoły ogólne miały mieć od jednego do czterech nauczycieli (jeden przypadał na 80 uczniów). Wszystkie szkoły finansowane były z pieniędzy państwowych lub gminnych i funkcjonowały jako publiczne i bezpłatne. Wspólnotom kościelnym zezwolono na otwieranie szkół konfesyjnych, pod warunkiem, że spełniały wszystkie prawne wymagania. Nauczyciele w szkołach mieli być wyznawcami tej samej religii co uczniowie. Kościół pozostawał odpowiedzialny za naukę religii i wybór podręczników z tego zakresu. Nauczyciele, zgodnie z niemieckim wzorem, zostali urzędnikami państwowymi, co więcej, na poziomie przepisów prawnych ustanowiono równość wynagrodzenia nauczycielek i nauczycieli, co było innowacją także na skalę europejską. Nadzór nad całym szkolnictwem przejęło państwo, którego urzędnicy układali programy nauczania i wybierali podręczniki. Wprowadzono sankcje dla rodziców, których dzieci nie uczęszczały

regularnie do szkoły, utwierdzając tym samym przejęcie przez państwo od rodziny i Kościoła kluczowej roli w socjalizacji dzieci i jego odpowiedzialność za ich moralne wychowanie.

Najbardziej znaczące osiągnięcia tego dokumentu, który dla Chorwatów oznaczał wejście w proces obywatelskiego konstytuowania nowoczesnego systemu szkolnictwa, to: 1) sformułowanie funkcji oświaty jako kształcenia uczniów zgodnie z potrzebami społeczeństwa mieszczańskiego na drodze zdobywania pożądanych umiejętności i wiedzy; 2) na poziomie wychowawczym postulat przenoszenia systemu wartości (moralności) w zgodzie z normatywnym ustrojem państwa oraz socjalizacji uczniów, która miałaby ich przysposobić do życia w zróżnicowanym społeczeństwie obywatelskim; 3) kwestia emancypacji, czyli umożliwienia jednakowego dostępu do szkół jak największej liczbie dzieci bez względu na ich etniczne i klasowe pochodzenie, płeć i wyznanie. Co więcej, w ramach zaprojektowanego procesu wysunięto jako pożądane nie tylko procesy demokratyzacji, modernizacji i (nieco bardziej asekurancko) sekularyzacji systemu szkolnego, ale również jego nacjonalizacji.

Większość zasad zawartych w tym dokumencie została powtórzona w przepisach z 1888 roku, dlatego też nie jest nadużyciem stwierdzenie, że ton reformom oświaty do końca XIX wieku nadało prawo wprowadzone przez Ivana Mažuranicia. Niemniej największy postęp w modernizacji szkół średnich nastąpił w latach 1891–1896, kiedy szefem Wydziału ds. Religii i Kształcenia (Odjel za bogoštovlje i nastavu) został Isidor Kršnjavi (1845–1927), pozostający pod wpływem szwedzkiego modelu szkolnictwa, w którym promowano tworzenie zamiast gimnazjów klasycznych specjalizujących się w edukacji humanistycznej liceów realnych (*realna gimnazija*) z programem uwzględniającym nauki przyrodnicze, żywe języki i rysunek. Kolejne (po XIX-wiecznych) znaczące reformy oświatowe realizowane w Chorwacji przypadły już na wiek XX – lata 1929, 1953, 1974 i 1991.

Wraz z działalnością na polu organizacji państwowego systemu szkolnictwa rozwijała się refleksja teoretyczna. Na pedagogikę w Chorwacji w XIX wieku wpłynęło wielu europejskich pedagogów, wśród nich przede wszystkim Szwajcar Johann Heinrich Pestalozzi (1746–1827) i Niemiec Adolf Diesterweg (1790–1860), zwłaszcza jego idee dotyczące uwolnienia szkolnictwa spod nadzoru kościelnego i ustanowienia fachowej zwierzchności nad tym obszarem. Znaczący wpływ na nauczycieli w Chorwacji miał też liberalny pedagog niemiecki Friedrich Dittes (1829–1896), który opierał swoje prace m.in. na myśli Jana Ámosa Komenskiego, Pestalozziego i Diesterwega. Ten założyciel wiedeńskiej szkoły doskonalącej nauczycieli (jako pierwsza kobieta w monarchii Austro-Węgier ukończyła ją Chorwatka Marija Jambrišak) także opowiadał się za sekularyzacją szkolnictwa, zakładając, że księża nie powinni prowadzić nawet nauki religii. Jego idee wpływały na nauczycieli skupionych wokół jednego z najważniejszych w XIX wieku pedagogów chorwackich Ivana Filipovicia (1823–1895), założyciela m.in. Związku Chorwackich Towarzystw Nauczycielskich (Savez hrvatskih učiteljskih društava). Największy wpływ na pedagogiczną

scenę w Trójjedynym Królestwie w drugiej połowie XIX wieku miał natomiast niemiecki filozof Johann Friedrich Herbart (1776–1841), który pierwszy opowiedział się za ideą równoczesnego rozwijania u dzieci intelektu i charakteru, kładąc nacisk na kształcenie wolnej woli. W Chorwacji jego ścieżkę myślenia reprezentował Stjepan Basariček, autor podręcznika do pedagogiki, od 1875 roku wykładający ten przedmiot w szkole nauczycielskiej w Zagrzebiu.

Dysputy na temat oświaty nie toczyły się wyłącznie w środowisku pedagogów, znaczenie idei komentowano także w podręcznikach historii literatury, okazjonalnych mowach, w lokalnej prasie. W 1840 roku w książce geografa, teologa i uczestnika ruchu iliryjskiego Dragutina Seljana (1810–1848) *Početak, napredak i vrednost literature Ilirske. S kratkim geografičko-statističkim opisom Ilirskih deržavah* pojawia się myśl, że duchem epoki jest myśl wielkich mężów „pracować na rzecz oświecenia ludzkości". Jako drogę do osiągnięcia tego celu wskazuje literaturę słowiańską, a nade wszystko „iliryjską". „Prawdziwa oświata może opierać się tylko na mowie ludowej" – przekonywał Đuro Šurmin w pracy z 1898 roku *Povjest književnosti hrvatske i srpske*. On i Seljan akcentowali – przez odwołanie się do narodów, które kulturowo stoją wysoko – konieczność ich naśladowania i szerzenia wiedzy na temat własnego języka.

Poza twórcami literatury do idei oświaty nawiązywali także działacze polityczni, organizatorzy szkolnictwa, nauczyciele, tłumacze podręczników. Zakres tematyczny wątków poruszanych w ramach tego dyskursu układa się w zasadzie zgodnie z linią ówczesnych podziałów politycznych. Zwolennicy Partii Narodowej (Narodna stranka) jawią się w nim jako apologeci idei oświecenia utożsamianej z edukacją o charakterze egalitarnym, nowoczesnym, jeśli nie całkowicie świeckim, to przynajmniej częściowo zsekularyzowanym i podporządkowanym społeczeństwu mieszczańskiemu, a sympatycy Partii Prawa (Stranka prava) nie tyle nawet podważają jej istotność, ile inaczej definiują pojęcie samej oświaty, przesuwając punkt ciężkości z szerzenia wysoko wyspecjalizowanej wiedzy na krzewienie „ducha narodu" i moralności. W większym stopniu kładą też nacisk na narodowy charakter szkolnictwa i konieczność ustanowienia jako jego głównego podmiotu warstwy chłopskiej. Ten ostatni wątek kontynuują w XX wieku działacze związani z Chorwacką Partią Chłopską (Hrvatska seljačka stranka).

Bez wątpienia jednym z najbardziej postępowych zwolenników upowszechnienia oświaty w Chorwacji był biskup Josip Juraj Strossmayer (1815–1905), mecenas nauki, który finansowo wspomagał m.in. założenie uniwersytetu w Zagrzebiu, Jugosłowiańskiej Akademii Nauk i Sztuk (Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti), wyższego liceum w Osijeku, druk wybranych chorwackich gazet, funkcjonowanie Macierzy: Dalmatyńskiej, Chorwackiej, Serbskiej i Słoweńskiej (Matica: dalmatinska, hrvatska, srpska i slovenska). Rozumiejąc oświatę jako równoznaczną z poznaniem, które nie ma nic wspólnego z ludzką twórczością, ale z odkrywaniem obiektywnej prawdy, widział ją zarazem jako gwaranta intelektualnej emancypacji narodu, a zatem jego postępu duchowego i intelektualnego. O ile Strossmayer, pisząc o oświacie, obierał jej idealistyczny

wariant, o tyle u Ivana Mažuranicia, najważniejszego bodajże reformatora szkolnictwa w XIX wieku, pojawia się wątek jej funkcjonalizacji. W 1874 roku na otwarciu Uniwersytetu w Zagrzebiu (Sveučilište u Zagrebu) Mažuranić mówi do nowo wybranego rektora Matii Mesicia: „Ucz ich i kształć dla przydatnej wiedzy, dla króla, dla państwa i dla ojczyzny". Szerokie spektrum problemów związanych z ideą oświaty poruszał w działalności publicystycznej Adolf Veber Tkalčević (1825–1889), autor dziesięciu podręczników szkolnych napisanych w latach 1852–1871, w latach 60. XIX wieku m.in. członek komisji parlamentarnych pracujących nad instytucjonalną organizacją oświaty obejmującej zarówno szkolnictwo, jak i inne jednostki związane z kulturą. Przejąwszy popularne wówczas w Chorwacji herderowskie idee o duchu poszczególnych narodów, postulował konieczność krzewienia oświaty w języku ludu i opowiadał się za jej wybitnie patriotycznym modelem. W kwestii metodyki nauczania przedkładał propozycje zawarte w dziełach polskiego filozofa, pedagoga i wolnomularza Bronisława Ferdynanda Trentowskiego jako nie tylko najlepsze merytorycznie, ale cenne również ze względu na ich słowiańskie pochodzenie. Był zwolennikiem nieograniczania szerzenia oświaty do samych szkół, ale włączenia w jej oddziaływanie także innych instytucji – w tym teatru, dając pierwszeństwo wśród narodów słowiańskich teatrowi rosyjskiemu, który w jego oczach uchodził za najpełniej urzeczywistniający ideę narodową. W dyskusjach dotyczących nauczania języków obcych opowiadał się za wprowadzeniem współczesnych – francuskiego, włoskiego i niemieckiego, przy czym niemiecki uważał za najbardziej społecznie niebezpieczny, zwłaszcza gdy jego znajomość dzieci wynoszą z domów. Obstawał za usunięciem niemieckiego z prywatnych kręgów na rzecz nauczania go wyłącznie w szkołach, doceniając jego znaczenie jako narzędzia przydatnego do zdobywania wiedzy specjalistycznej.

Odmienne i dość skrajne poglądy na temat oświaty reprezentował przywódca Partii Prawa Ante Starčević (1823–1896), który twierdził: „Ja tylko wiedzę życia szanuję, a o wszystko inne ani trochę się nie troszczę" (cyt. za: A. Starčević, *Izabrani spisi*, ur. B. Jurišić, 1943). Myśl ta w pewnym tylko stopniu streszcza jego stanowisko względem idei szerzenia oświaty, w większym wskazuje na temperament i karykaturalno-satyryczny sposób komunikowania własnych poglądów. W wygłoszonej w 1879 roku mowie podczas posiedzenia chorwackiego parlamentu, na którym toczyła się dyskusja o konieczności uiszczania opłat za studia, ocenił rolę oświaty na poziomie uniwersyteckim jako wręcz szkodliwą dla moralności uczniów, pracę nauczycieli akademickich jako przewartościowywaną i zbyt wysoko cenioną w stosunku do prac innych urzędników państwowych, a potrzebę czytania i poszerzania horyzontów jako drugorzędną wobec samego procesu myślenia. W tej specyficznie skonstruowanej wypowiedzi widać jednak troskę o socjalne zaplecze potencjalnych uczniów, równy dostęp do szkół dla wszystkich i potrzebę zreformowania szkolnictwa wyższego w Chorwacji w duchu większej funkcjonalności, wyższej specjalizacji i skuteczności w egzekwowaniu wiedzy.

W mniej radykalny sposób komunikowali swoje poglądy już w XX wieku bracia Antun (1868–1919) i Stjepan (1871–1928) Radiciowie. Stjepan, na którego w zakresie kultury i wychowania największy wpływ miały poglądy Johna Stuarta Milla, uważał, że tym, co przydaje wielkości narodom, nie jest ich liczebność, ale kultura i kształcenie, które stwarzają wstępne warunki materialnego dobrostanu, przez co wiązał postęp w zakresie oświaty z osiągnięciami o charakterze cywilizacyjnym. Myśli te znajdują odzwierciedlenie w programie, jaki postulował dla poszczególnych etapów edukacji. Twierdził, że szkolnictwo podstawowe powinno dawać dzieciom podstawy rozumienia własnej świadomości narodowej i szerzyć ją przez naukę pisania, czytania i dowartościowywanie czynników związanych z kulturą. Kolejnym krokiem miała być edukacja poświęcona wspólnocie wszystkich narodów (południowo)słowiańskich. Jako podstawowe zadanie szkolnictwa średniego – oprócz zdobywania fachowej wiedzy – wskazywał wzajemne zbliżanie wszystkich narodów świata przez naukę języków obcych. Program uczelni wyższych krytykował ze względu na formalizm, niepraktyczność i dystans w relacjach profesorów i studentów. Stwierdzał jednak troskę o nauki przyrodnicze i techniczne, kluczowe dla procesów modernizacji, postulował wprowadzenie na studia uniwersyteckie medycyny, techniki, zwłaszcza zaś agrokultury. Akcentował również niedostatek uwagi poświęcanej chłopskim dzieciom i edukacji dziewcząt. Jako ideał atrakcyjny dla Chorwacji w zakresie reformy oświaty wskazywał słowiańskie Czechy. Czerpał także z angielskiego modelu szkolnictwa, w którym cenił ukierunkowanie na uczenie moralności i wolność w szerzeniu wiedzy oraz fakt pionierskiego wprowadzenia przez Anglików wychowania fizycznego do szkół. Z kolei poglądy jego brata Antuna Radicia na temat oświaty oscylowały wokół pojęcia narodu i kultury. Uważał naród za rozwijającą się dzięki oświacie kulturową wspólnotę, a jako jej źródło wskazywał chłopstwo. Patriotyczna, autochtoniczna oświata miała być ściśle związana z ludem. Odchodził tym samym od jej rozumienia jako łączonej z wysoką nauką, o czym pisał na przykład Strossmayer, na rzecz rozumienia jej w kluczu przede wszystkim wychowywania, twierdząc: „W szkole człowiek może się czegoś przydatnego nauczyć, ale najistotniejsze są szacunek i walory ducha – tego się uczy od ojca i matki, od każdego starszego, tego się uczy w życiu, a nie w szkole. Nie wierzcie nikomu i nie myślcie, że ze szkoły muszą wyjść ludzie lepsi i mądrzejsi" (cyt. za: P. Vuk-Pavlović, *Prosvjetne smjernice Antuna Radića*, „Napredak" 1940, god. 81, sv. 2).

Do Strossmayera jako postaci, która wyznaczyła w Chorwacji kierunek myślenia o oświacie, czyniąc z niej wzniosły i obejmujący całokształt życia ideał, odwoływał się profesor filozofii Albert Bazala (1877–1947), autor m.in. rozprawy *O ideji prosvjete* (1922). Prezentował holistyczny pogląd na tę ideę, wykazując, że ma związek z ukonstytuowaniem się jednostki jako człowieka pełnego, a następnie z redefinicją jego relacji ze społeczeństwem, narodem i ostatecznie z ludzkością jako taką. Oświata według Bazali ma charakter rewolucyjny – wynosi człowieka ze stanu braku wiedzy i horyzontów na wyższy poziom, oznacza wejście w życie mocniejsze, porusza w jednostce niewidoczne siły,

ożywiając to, co nieżywe. Prowadzi do uduchowienia człowieka, czyniąc go bardziej podatnym na przyswojenie myślowych treści, bardziej wrażliwym na wartości duchowe, skłonnym do realizacji celów umysłowych. Kształtuje go jako istotę refleksyjną, wpływa na wyłonienie się jego indywidualności. Rozbija zatem mechanizm myśli i działania, uderza w masę, pozwala człowiekowi świadomie uczestniczyć w kulturowej i społecznej pracy na rzecz społeczeństwa, oscylować (w duchu myśli Schillera, jak sam autor zaznacza) między tym, co jednostkowe, a sensem życia i bycia w ogóle. Oświata nie oznacza jednak izolacji człowieka, wręcz przeciwnie – wiąże go z drugim człowiekiem, z narodem, ludzkością, nakazuje mu zająć stanowisko wobec nich. Bazala wiązał pojęcie oświaty z dwiema zasadami – wolnością i harmonią. Zaznaczał, że intelektualna emancypacja poprzedza moralną, polityczną i każdą inną. Wspominając klasyczną sentencję „poznaj samego siebie", zwracał uwagę na to, że znaczy ona de facto – „uwolnij się", zrozum, jakie jest twoje zadanie, a w związku z tym, że nie ma pana nad tobą oprócz twojego umysłu i bodźców płynących ze świadomości. Przedkładał tę zasadę także przy tworzeniu praw – wykształcony człowiek ma bowiem możliwość tworzenia rozumnych przepisów. Bez oświaty niemożliwa jest zatem również demokracja. Komentując zasadę harmonii, akcentował z kolei, że oświata pozwala człowiekowi wyjść z własnej jednostkowości ku ziemskim bytom jako takim, objąć myślą całokształt życia, wskazać jego trwałe wartości. Prowadzi zatem do równowagi między bytem jednostkowym a społecznym, pozwala widzieć naród jako duchowy akt pewnej grupy, nie konfliktując go jednak z resztą świata. Wprowadza tym samym stan jedności, harmonii właśnie. Oprócz zadeklarowanego związku myśli Bazali ze Strossmayerem zauważalne są w jego rozprawie także wpływy niemieckich filozofów, przede wszystkim Schillera i Kanta.

Wyraźne zerwanie z idealistycznym i holistycznym rozumieniem pojęcia widoczne jest w okresie funkcjonowania Niezależnego Państwa Chorwackiego (Nezavisna država Hrvatska). Odrzuca się wówczas w obszarze szkolnictwa i oświaty wszystko, co było spadkiem po dwudziestoletniej monarchistyczno-centralistycznej polityce pierwszej Jugosławii, i wprowadza pedagogiczno-dydaktyczne cele i koncepcje wychowawcze będące kopią faszystowskiej i nazistowsko-rasistowskiej ideologii korporacyjnego i totalitarnego systemu wychowania w Niemczech i we Włoszech, które Stjepan Ratković (1878–1968), ówczesny minister oświaty, uznawał za odpowiadające duchowym i cielesnym, rasowo-biologicznym cechom dzieci i młodzieży oraz lokalnym potrzebom kulturowym i gospodarczym. Realizowano wówczas militarystyczny model edukacji, kult wodza i samą ideę przywództwa, ideał jedności ducha i ciała, propagowano rasową, narodową i religijną nietolerancję, czego wyrazem był m.in. zakaz nauczania cyrylicy i publikowania tekstów w tym alfabecie, odejście od ortografii fonetycznej (serbskiej) na rzecz etymologicznej (chorwackiej), od nauczania w szkole historii serbskiej i słowiańskiej (a pozostawienie wyłącznie chorwackiej). Wprowadzono również m.in. zakaz korzystania w instytucjach oświatowych z innych książek aniżeli napisane i opublikowane przez

Chorwatów, zabroniono też nauczycielom religii prawosławnej kontaktu z dziećmi katolickimi.

Diametralnie inny kierunek myślenia o oświacie reprezentowali przeciwnicy ustaszowskich władz zorganizowani w ruchu narodowowyzwoleńczym (Narodnooslobodilačka borba – NOB), który rozwinął się w latach 1941–1945, głównie na ziemiach chorwackich pod włoską okupacją, był też wspierany i kontrolowany przez Komunistyczną Partię Jugosławii. Opowiadając się za równoprawnością narodów, zniesieniem monarchicznych struktur polityczno-administracyjnych, budową federacyjnej wspólnoty jugosłowiańskiej na zasadach demokracji, wysuwano także postulaty etycznego wychowania wolnej i wielopłaszczyznowo ukształtowanej jednostki, akcentowano ideał wysoko rozwiniętej świadomości godności człowieka jako takiego. Myśli te – stanowiąc ideowe deklaracje rewolucyjnej teorii socjalistycznej – obecne były w manifestach programowych, zideologizowanych przesłaniach publicystycznych i popularnych tekstach kultury masowej. Przykłady uwznioślenia funkcji oświaty w życiu narodowym wyraźne były m.in. w rozprawach publikowanych w 1945 roku w czasopiśmie „Napredak". W artykule *Školstvo i odgoj u narodnooslobodilačkoj borbi* pedagog Edo Vajnaht (1913–2011), powtarzając słowa Josipa Broza Tity, że faszyzm wydarł pewnej części młodzieży duszę i stworzył z niej instrument do podporządkowywania pozostałych narodów, przeciwstawiał się idei „tresowania" najmłodszych pokoleń w szkołach, potępiał pseudonaukowe kształcenie i wychowanie w duchu kultu rasy, nienawiści narodowej i religijnej, prowadzące do stworzenia z dzieci i młodzieży „ślepych i wiernych" sług. Wiedzy Vajnaht przypisał funkcję broni w walce o całkowite wyzwolenie: „Funkcje wychowawcze w NOB i praca oświatowa w ogóle były odbiciem wyzwoleńczej idei narodu, który heroiczną walką zbrojną osiągnął wolność, były realizacją wyzwoleńczej myśli, współczesną potrzebą narodową. Szkolnictwo i cały system oświatowy były nierozłączną częścią życiowej rzeczywistości i życiowego ideału naszych narodów w ruchu narodowowyzwoleńczym. Wychowawcza i oświatowa problematyka wyrosła z realnej walki narodu i ideowych zadań NOB". W podobnym duchu powstał artykuł Franja Filipovicia (1903–2009) *Škola i učitelj u životu naroda*. Szerzenie oświaty wśród ludu zostało w nim wyniesione do rangi apostolstwa, które powinno wiązać się z zachwytem nad własną pracą i całkowitym jej oddaniem. Autor akcentował również, że nauczyciel winien być świadomy, iż szkoła i rodzina to sfery, które kreują losy całego narodu („Napredak" 1945, br. 1–2).

W okresie po drugiej wojnie światowej dyktująca polityczne standardy Komunistyczna Partia Jugosławii (Komunistička partija Jugoslavije), która budowała autorytet i legitymizację własnych działań na przywódczej roli w walce narodowowyzwoleńczej i akcentowała awangardową rolę w prowadzeniu klasy robotniczej ku nowemu, „sprawiedliwszemu społeczeństwu przyszłości", funkcję oświaty widziała jako obszar kreowania i szerzenia jugosłowiańskiego socjalistycznego patriotyzmu. Dlatego też problematyka historycznej kompromitacji poszczególnych nacjonalizmów miała zasadnicze znaczenie

przy przygotowywaniu podręczników szkolnych. Historii przypisano rolę tłumaczenia zachodzących przemian, ukazywania celu, do jakiego powinno się zmierzać – społeczeństwa komunistycznego. Obranie takiego kierunku jednoznaczne było z odejściem od uniwersalnych zasad w dziedzinie oświaty i nadaniem jej charakteru klasowego i internacjonalistycznego. Bezpośrednio po drugiej wojnie światowej zaznaczył się przy tym w refleksji teoretycznej wpływ radzieckiej literatury pedagogicznej. Najpopularniejsze wówczas tytuły dzieł tłumaczonych na język chorwacki, z których korzystali lokalni nauczyciele, to: *Esipov* (1946), *Esipov i Gončarov* (1947), *Gončarov* (1946), *Ganelin i Golant* (1947). Pewna zmiana nastąpiła dopiero w 1951 roku, kiedy Stjepan Pataki po publikacji kilku przekładów z rosyjskiego napisał pierwszy podręcznik do pedagogiki – *Pedagogija*, który do 1970 roku był podstawową lekturą na wszystkich studiach nauczycielskich. Niemniej rosyjska literatura przedmiotu nie zniknęła zupełnie z chorwackich jednostek edukacyjnych. Jeszcze konstytucja z 1974 roku była mocno osadzona w retoryce marksistowskiej, także we fragmentach dotyczących oświaty: „Wychowanie i wykształcenie opierają się na fundamencie współczesnej nauki, zwłaszcza marksizmu jako podstawie naukowego socjalizmu, służą przygotowaniu ludzi pracujących do ich zadań, do samorządności i ich wychowaniu w duchu osiągnięć socjalistycznej rewolucji, socjalistycznej etyki, samorządowego demokratyzmu, socjalistycznego patriotyzmu, braterstwa i jedności, równoprawności narodów i narodowości i socjalistycznego internacjonalizmu" (*Ustav Socijalističke Republike Hrvatske*, 1974). Dopiero kolejne konstytucje redagowane już w Republice Chorwacji (od 1990 roku) wprowadziły zasadę funkcjonowania autonomicznego systemu szkolnictwa. W latach 90. XX wieku jugosłowiański internacjonalizm w oświacie zastąpił chorwacki ekskluzywizm, wyciszany w ostatnich dwóch dziesięcioleciach.

Nie pozostawia wątpliwości fakt, że oświata jest jedną z najważniejszych idei na gruncie myśli chorwackiej, głęboko powiązaną z ideą postępu (→ postęp – Chorwacja) oraz narodu (→ naród – Chorwacja) i że na przestrzeni wieków podlegała stosunkowo dużej ideologizacji. Kierunek myślenia w tym obszarze kształtowała w wieku XVIII, XIX i na początku XX przede wszystkim niemiecka filozofia i pedagogika, a ważnymi strefami wpływów były także ośrodki uniwersyteckie w Wiedniu, Pradze i Budapeszcie. W okresie drugiej Jugosławii zaznaczyło się oddziaływanie radzieckie, obecnie zaś obszar zagadnień związanych z problematyką oświatową jest bardziej otwarty na osiągnięcia uniwersalnej tradycji refleksji w tym zakresie.

Munjiza E., *Povijest hrvatskog školstva i pedagogije*, Osijek 2009; Sirotković H., *Visoko školstvo u XIX. stoljeću*, w: *Hrvatska i Europa*, sv. 4: *Moderna hrvatska kultura od preporoda do moderne (XIX. stoljeće)*, ur. J. Bratulić, J. Vončina i A. Jelčić, Zagreb 2010, s. 233–238; Szabo A., *Razvoj osnovnog i srednjeg školstva od kraja XVIII. do početka XX. stoljeća*, w: *Hrvatska i Europa*, sv. 4: *Moderna hrvatska kultura od preporoda do moderne (XIX. stoljeće)*, ur. J. Bratulić, J. Vončina i A. Jelčić, Zagreb 2010, s. 223–231.

Anna Boguska

OŚWIATA
(Czarnogóra)

Idea oświaty (serb./czarnog. *prosvjeta* i określenia synonimiczne *obrazovanje*, *školstvo*, *vaspitanje*) obejmuje – podobnie jak w całej cywilizacji europejskiej o grecko-rzymskim rodowodzie – wszelkie działania mające na celu upowszechnianie wiedzy ogólnej i specjalistycznej lub zawodowej, a także praktyki wychowawcze zgodne z wartościami reprezentowanymi przez społeczeństwo. Praktyki te z jednej strony zapewniają jednostce możliwość rozwoju osobistego, a z drugiej wzmacniają więzi kulturowe wewnątrz całego społeczeństwa, łącząc przeszłość historyczną z teraźniejszością i przyszłością, a także umożliwiając przenoszenie pomiędzy pokoleniami wartości (tradycji) istotnych z punktu widzenia lokalnej kultury i tożsamości danej społeczności. W Czarnogórze system oświatowo-wychowawczy oparty został przed wiekami na tradycji heroiczno-patriarchalnej. Należy podkreślić, że tradycyjne i współczesne elementy tegoż systemu są nierozdzielne i należy je traktować równoważnie. Tradycja (→ tradycja) odgrywa w tym kraju kluczową rolę i zajmuje jedno z najważniejszych miejsc w hierarchii wartości kolektywnych, stąd też jest ważnym elementem procesu wychowawczego (→ kształcenie). Szeroko rozumiana oświata, która jeszcze do niedawna była ograniczona do budowania więzi międzygeneracyjnych, obecnie jest coraz częściej ukierunkowana na aspekt praktyczny i przyjmuje funkcje głównego motoru rozwojowego (ewolucyjnego), odpowiadając na zapotrzebowania rynku pracy i oczekiwania społeczeństwa. Powszechny dostęp do szkół jest konsekwencją naukowego i technologicznego postępu (w tym rewolucji przemysłowej) (→ postęp), a także demokratyzacji w sferze oświatowo-wychowawczej. Według specjalistów elastyczność systemu oświatowo-wychowawczego i jego możliwości adaptacyjne są jedyną szansą, aby odpowiedzieć na potrzeby współczesnego dynamicznie się rozwijającego społeczeństwa czarnogórskiego; edukacja (a tym samym oświata) warunkuje dynamikę zmian, zwłaszcza w przypadku krajów rozwijających się, do jakich należy także Czarnogóra. Funkcje oświatowo-wychowawcze pełnią – obok szkół i placówek edukacyjnych – także instytucje kulturalne i media, które realizują podobne cele, m.in. zapewniając dostęp do wiedzy i informacji, budując wspólnoty, oferując formę zaangażowania w życie społeczne, umacniając więzi kulturowe.

Pierwszymi placówkami oświatowo-wychowawczymi na obszarze dzisiejszej Czarnogóry były klasztory benedyktyńskie, powstające i działające na wybrzeżu adriatyckim od IX do XIX wieku. W sumie wyróżnia się 12 takich ośrodków na wybrzeżu od Boki Kotorskiej do rzeki Bojany, przy których działały szkoły, skryptoria, gdzie kopiowano stare i pisano nowe księgi. Dopiero w XIII i XIV wieku także na terenie centralnej i północnej Czarnogóry zaczęły powstawać prawosławne monastery i cerkwie, które prowadziły działalność oświatowo-wychowawczą (w miejscowościach Kotor, Prevlaka, Bar, Krajina,

Vranjina, Skadar, Podgorica, Morača, Bijelo Polje, Pljevlja). Z dzisiejszej perspektywy nie dziwi zatem fakt, że Czarnogórcy chętnie mówią o „tysiącletniej tradycji kulturalno-oświatowej", należy jednak pamiętać, że w dużej mierze ta tradycja dotyczy wybrzeża adriatyckiego, które de facto do początku XX wieku nie znajdowało się w granicach Czarnogóry.

W następnych wiekach wraz z kolejnymi wojnami początkowo płynny rozwój kultury piśmienniczej i działalności oświatowej na obszarze Czarnogóry został przerwany, a jego wznowienie nastąpiło dopiero w XIX wieku za czasów panowania władyków z rodu Petroviciów Njegošów, zwłaszcza Petara II (1813–1851) i Nikoli I (1841–1921). Należy jednak podkreślić, że dla rozwoju czarnogórskiej oświaty ogromne znaczenie miała działalność średniowiecznego władcy Đurđa Crnojevicia, dzięki któremu w Cetinju otwarto w 1493 roku pierwszą czarnogórską drukarnię będącą pierwszą cyrylicką drukarnią na Półwyspie Bałkańskim i prawdopodobnie pierwszą państwową drukarnią na świecie. Jej wkład w rozwój czarnogórskiej kultury, literatury i oświaty był nieoceniony (→ kultura); niebagatelne znaczenie miała też w procesie budowania czarnogórskiej tożsamości narodowej (→ naród) i modernizacji państwa (→ nowoczesność). Zastój w rozwoju oświaty w Czarnogórze daje się zauważyć zwłaszcza od początku XVIII wieku. Szkoły przyklasztorne postrzegane były już tylko jako placówki kształcące księży i rzemieślników na niskim, podstawowym poziomie. Czarnogóra potrzebowała szkół świeckich i ludzi wykształconych do zarządzania nowo powstającymi instytucjami administracji państwowej oraz wykwalifikowanej kadry nauczycielskiej. Ponieważ wciąż brakowało środków na nowe szkoły, rozwiązaniem było wysyłanie młodych Czarnogórców na naukę za granicę, zwłaszcza do Serbii – po powrocie mieli stworzyć nową elitę intelektualną kraju. Pomimo zastoju ideę oświaty niezmiennie postrzegano jako jeden z najwyższych priorytetów nowoczesnego państwa. Współcześnie niektórzy czarnogórscy badacze wskazują na władykę Vasilija Petrovicia (1750–1766), autora traktatu historycznego *Kratka istorija o Černoj Gori* (1754) (→ historia), jako nosiciela idei oświaty w XVIII wieku. Traktat ten wydany był w Moskwie, gdzie władyka starał się pozyskać fundusze m.in. na otwarcie pierwszych świeckich szkół.

Pierwszą państwową szkołą podstawową w Czarnogórze była założona przez władykę Petara II Petrovicia Njegoša w 1833/1834 roku tzw. *svjetska škola* (‘szkoła świecka'). W liście datowanym 6 grudnia 1831 roku do rosyjskiego konsula Jeremije Gagicia Njegoš pisał, że ma plan otwarcia co najmniej kilku szkół, gdyż „oświata to światło, a jej brak ciemność" („prosvještenije [je] svijet a neprosvještenije tma"). Placówka zorganizowana przez władykę działa do dziś. Oprócz szkoły władyka założył w 1834 roku także drukarnię (dzięki finansowej pomocy Rosji), w której drukowane były pierwsze podręczniki szkolne. Marzeniem władcy było pokazanie światu, że Czarnogórcy to nie tylko „plemię dzikusów i siepaczy" („pleme divljaka i glavosječa"), że pomimo nieustannej walki mają wystarczająco dużo siły i talentu do systematycznej edukacji. Władyka wielokrotnie podkreślał, jak ogromne znaczenie ma dla niego oświata,

na przykład w liście do Pauna Jankovicia z 1845 roku pisał, że póki starczy mu sił i środków, póty będzie szerzył w narodzie czarnogórskim ideę oświaty, gdyż szkoły są – w jego mniemaniu – jedyną drogą do wiedzy i oświecenia, a co za tym idzie do szczęścia (M. Starovlah, *Istorija školstva u Crnoj Gori*, 2007).

Petar II Petrović Njegoš, uważany za jedną z najważniejszych postaci w czarnogórskiej historii i za „oświeciciela narodu" (→ Njegoš jako idea), jako erudyta i poliglota (rozwijał swoje zainteresowania samodzielnie) darzony był wyjątkowym szacunkiem i dawał przykład swoim poddanym. Świadomość tego, jak ważna jest edukacja, pochodziła z własnych doświadczeń władyki – pisał bowiem, że od edukacji (oświaty) nie ma większego szczęścia na świecie („od prosvjete na svijetu sreće bolje nije" – R. Delibašić, *Njegošev prosvjetni rad i pedagoška misao*, 1983). Wiedza, jaką Njegoš zdobył za młodu, pozwoliła mu nie tylko sprawnie rządzić krajem w okresie nieustannie trwającej wojny z imperium osmańskim, lecz także przeprowadzić reformy wewnętrzne służące modernizacji i zjednoczeniu kraju. Podczas licznych podróży – m.in. do Rosji i zachodniej Europy – gromadził literaturę i wzbogacał własną bibliotekę i zbiory biblioteki monasteru cetińskiego. Ponadto w zakresie działalności społeczno-kulturalnej i oświatowej zaakcentować należy jego inicjatywę założenia pierwszego czarnogórskiego almanachu z kalendarzem „Grlica", który wydawano regularnie w latach 1835–1839 (→ kultura). Twórczość Petara II Petrovicia Njegoša, będąca fundamentem kultury i dziedzictwa narodowego Czarnogórców, jest źródłem wiedzy o historii, czarnogórskich tradycjach i kulturze, tym samym spełnia funkcje oświatowo-wychowawcze (jako źródło wiedzy o przeszłości, wartościach kultury i kodeksie moralno-etycznym).

System placówek oświatowo-wychowawczych i instytucji kulturalnych w znacznym stopniu rozwinął dopiero książę, później król Nikola I Petrović. Podczas trwających pół wieku rządów dobitnie przekonywał, że oświata, rozwój kulturalny i duchowy narodu stanowią dla niego jeden z najwyższych priorytetów. Nie tylko rozwinął sieć szkół podstawowych, lecz założył pierwsze szkoły średnie w Czarnogórze, chciał także ufundować pierwszą szkołę wyższą (czego niestety nie udało mu się zrealizować). Z inicjatywy i przy wsparciu archimandryty i ówczesnego działacza oświatowego Nićifora Dučicia w 1863 roku w Cetinju otwarto pierwszą szkołę średnią Cetinjska bogoslovija, która działała jedynie przez rok. W 1869 roku szkoła została reaktywowana dzięki wsparciu Rosji, lecz jej pracę przerwał wybuch wojny w 1876 roku. Wznowienie działalności nastąpiło dekadę później, w 1887 roku, kiedy otwarto ją po raz kolejny, lecz tym razem pod nazwą Bogoslovsko-učiteljska škola. Dzięki pracy jej rektora Milana Kosticia działalność szkoły była wyjątkowo dobrze zorganizowana, nauczyciele wysoko opłacani, a program, oprócz nauki katechizmu i Pisma Świętego, zawierał takie przedmioty, jak język serbski, historia powszechna, antropologia z fizjologią, dialektyka, fizyka, ekonomia czy krótka historia literatury powszechnej. Program szkoły był nie tylko postępowy jak na owe czasy (połączenie religii z naukami przyrodniczymi i historycznymi), lecz przede wszystkim stanowił przykład znakomitej realizacji idei oświaty

i spójnych programów wychowawczych. Wraz z wybuchem pierwszej wojny światowej szkołę zamknięto, by ją na nowo otworzyć w 1920 roku pod nazwą Bogoslovija. Była nie tylko pierwszą szkołą średnią w Czarnogórze, lecz także jedną z najważniejszych.

Warto wspomnieć tu także o innej ufundowanej w 1869 roku w Cetinju szkole, której profil był potwierdzeniem wyjątkowo nowoczesnego podejścia władcy do edukacji społeczeństwa. Djevojački institut (Instytut Żeński), jak nazwano placówkę, powstał pod protektoratem rosyjskiej carycy Marii Aleksandrowny i kształcił nauczycielki oraz urzędniczki oświatowe. Nauka trwała najpierw cztery lata, potem sześć lat, a jej wychowanki otrzymywały nawet od państwa mały posag. Warto przy tej okazji przypomnieć, że w całej Europie pierwsze szkoły dla dziewcząt zaczęto otwierać w drugiej połowie XIX wieku. We Francji obowiązkową edukację dla panien wprowadzono w 1850 roku, a na przykład w Finlandii w 1866 roku, czyli jedynie na trzy lata przed otwarciem pierwszej placówki oświatowej dla dziewcząt w Czarnogórze (M. Filipović, *Društvena moć žena u Crnoj Gori*, 2003). Dostęp do oświaty dla kobiet jest jedną z płaszczyzn realizacji idei oświaty, a także postępu i niezależnie od części świata wszędzie nosi znamiona mentalnej rewolucji. Działalność Instytutu Żeńskiego odegrała niebagatelną rolę w kształceniu kobiet, miała też wpływ na późniejszą ich emancypację, choć na przełomie XIX i XX wieku w Czarnogórze wciąż uważano je za niezdolne do nauki. Obie cetińskie szkoły średnie – Djevojački institut i Bogoslovsko-učiteljska – otwarto dzięki finansowemu wsparciu Rosji, która przysłała również cztery nauczycielki do pomocy. Wszystkie wcześniej prowadziły szkoły w Rosji i Bułgarii – Nadieżda P. Pacewicz, Natalija Lj. Mesarosz, Julija A. Łopuchina, Sofija P. Miertwago. Co więcej, obie placówki mieściły się w tym samym budynku, znanym jako Biljarda, gdzie nie było możliwości rozdzielenia chłopców od dziewcząt murem, ścianą czy też zamykając drzwi na klucz, a taka sytuacja była co najmniej zaskakująca dla ówczesnej opinii publicznej. Pod kątem programowym szkoła żeńska nie była aż tak postępowa, gdyż młode panny przygotowywała przede wszystkim do prowadzenia domu i życia w rodzinie, brakowało natomiast przedmiotów wiedzy ogólnej. Zgodnie z programem i regulaminem szkoły celem nauczania było „zakorzenienie u uczennic głębokiej wiary, skromności, miłości do ojczyzny i porządku, a także by później jako matki same mogły dobrze wychować swoje dzieci i by były przy tym przysposobione jako nauczycielki szkół podstawowych" (D. Martinović, *Djevojački institut. Iz istorije školstva*, 1980). Dopiero w drugiej dekadzie XX wieku zaczęły powstawać kolejne szkoły o profilu żeńskim – w tym zawodowe, jak na przykład odzieżowe (m.in. w Barze i w Podgoricy), które sukcesywnie liberalizowały programy, w ten sposób walcząc z dyskryminacją płciową w czarnogórskim społeczeństwie.

W liście z 1872 roku do ministra Rosji Aleksandra Gorczakowa książę Nikola I informował, że w całej Czarnogórze działały wówczas już 42 szkoły podstawowe, z czego główne liczyły klasy od pierwszej do czwartej. W sumie do szkół uczęszczało wówczas już ponad dwa tysiące uczniów, w tym ponad

sto dziewcząt. O determinacji w zakresie działalności oświatowej księcia Nikoli świadczy m.in. jego stanowisko wobec postulatów zmniejszenia liczby szkół docierających z niektórych regionów Czarnogóry po zakończeniu wojny wyzwoleńczej. Władca miał odpowiedzieć wtedy, że nie pozwoli zamknąć ani jednej szkoły i otworzy ich jeszcze więcej. Ograniczenie liczby szkół pozwoliłoby utrzymać ich elitarny status, dzięki czemu nauka pozostałaby przywilejem najbogatszych i najbardziej wpływowych rodzin, czemu książę surowo się sprzeciwiał. Kolejnym krokiem było założenie przez niego pierwszych oficjalnych instytucji oświatowych: kuratoriów i inspektoratów. W 1885 roku w liście do nauczycieli książę pisał, że „Czarnogóra, on i jego następca wdzięczni są kadrze nauczycielskiej, która wychowuje dzieci, jakie wydała nasza ojczyzna". Natomiast w 1903 roku na Zgromadzeniu Nauczycieli w Podgoricy zwrócił się do zebranych, nazywając ich „wspaniałą czetą", która młode serca zachwyci własnym przykładem, aby te biły w imieniu dobra, honoru i wspaniałości ojczyzny. Wsparcie dla oświaty ze strony władcy było nieocenione. W okresie jego rządów liczba szkół wzrosła 13-krotnie, natomiast liczba uczniów aż 27-krotnie (M. Starovlah, *Istorija školstva u Crnoj Gori*, 2007).

Program nauczania w szkołach podstawowych w drugiej połowie XIX wieku i na początku XX wieku zmieniał się stosunkowo często, co zwykle oznaczało zwiększanie liczby przedmiotów i ich większą różnorodność. Dla porównania: program z 1870 roku obejmował przedmioty takie jak nauka wiary (religii), język serbski, język cerkiewnosłowiański, rachunki, śpiew cerkiewny, historia i tzw. *gazdinstvo*. W 1895 roku pojawił się język słowiański (*slavenski*) zamiast cerkiewnosłowiańskiego, dodano m.in. naukę o ciele człowieka, przyrodę, śpiew świecki, a także gimnastykę i ćwiczenia wojskowe. Znamienne było nazewnictwo przedmiotów historycznych, które do 1895 roku nazywano po prostu dziejami (bez wskazania na ich „narodowość"), w okresie od 1895 do 1914/1915 roku przedmiot przemianowano na historię serbską. Po 1918 roku i zjednoczeniu Słowian w ramach wspólnego Królestwa Serbów, Chorwatów i Sloweńców (Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca) nazwy przedmiotów i ich zakres były odpowiednio modyfikowane, aby odpowiadały bieżącej sytuacji geopolitycznej regionu, a w szkołach nauczano już historii Serbów, Chorwatów i Słoweńców. Po drugiej wojnie światowej, kiedy wprowadzono ujednolicony program dla wszystkich republik socjalistycznej Jugosławii, ukierunkowanie na nauczanie serbskiej historii i kultury wyrażało się w usuwaniu czarnogórskiej historii lub bagatelizowaniu roli niektórych wydarzeń.

Pierwsze państwowe gimnazjum w Czarnogórze powstało w 1880 roku w Cetinju. Dzięki inicjatywie ówczesnego (pierwszego) ministra oświaty Jovana Pavlovicia uchwalono nowe przepisy, akty i wytyczne, które regulowały pracę szkół i programy nauczania. Oznaczało to, że nie wszystkie przedmioty były obowiązkowe (np. muzyka i śpiew), a także oceny z wybranych obowiązkowych przedmiotów nie były wliczane do oceny końcowej, jak na przykład z kaligrafii czy rysunku. Taka konstrukcja programu zgadzała się z kierunkiem rozwoju oświaty na zachodzie Europy. Rozbudowany program, w ramach któ-

rego przedmioty wymagające talentu nie decydują o sukcesie wychowanka, był nowoczesną ideą, z powodzeniem realizowaną także w Czarnogórze. Cetyńskie gimnazjum stało się wzorem dla kolejnych: w 1901 roku w Pljevlji, w 1907 w Podgoricy, w 1913 w Nikšiciu, Berane i Peći. W 1919 roku w Czarnogórze działało już 12 szkół ponadpodstawowych, w tym gimnazja i średnie szkoły zawodowe (specjalistyczne). Na początku XX wieku regulaminy szkół i programy często publikowano w gazetach. W takich dodatkach znajdowały się ogólne postanowienia i obowiązki uczniów, zasady przyjęć i program nauczania. Publikacja programów szkolnych i zasad naboru do szkół oznaczały, że dostęp do oświaty mieli wszyscy, o ile spełnili wymagania. Publikacja tych wymagań w prasie była także formą propagowania idei oświaty i potwierdzeniem powszechnego dostępu do szkół.

Liczba szkół średnich wzrosła znacząco dopiero po drugiej wojnie światowej, czemu towarzyszyła modernizacja edukacji i liczne reformy programów i systemu oświatowo-wychowawczego. Obecnie w Czarnogórze działa niemal 40 szkół średnich ogólnokształcących i zawodowych. Ciekawostką jest to, że – choć rolnictwo nigdy nie stanowiło głównej gałęzi czarnogórskiej gospodarki – już w 1875 roku w Danilovgradzie otwarto pierwszą średnią zawodową szkołę rolniczą. Zapotrzebowanie na specjalistów z tej dziedziny zaczęło rosnąć pod koniec XIX wieku, toteż w 1893 roku w Podgoricy powstała Książęca Czarnogórska Szkoła Rolnicza (Knjaževska crnogorska zemljodjelska škola).

Rozwój oświaty na wybrzeżu Adriatyku, zwłaszcza w regionie Boki Kotorskiej, przebiegał odmiennie od centralnej Czarnogóry. Od czasów antycznych niemal nieprzerwanie aż do początku XX wieku Boka Kotorska znajdowała się pod wpływem zachodnich kultur romańskich – weneckiej/włoskiej (później także austriackiej) i zachodniego chrześcijaństwa. Jak już wspomniano, funkcję pierwszych szkół pełniły tu klasztory benedyktyńskie, które zakładano na wybrzeżu adriatyckim w IX wieku. Dla mieszkańców Boki najważniejszym zajęciem była żegluga i rybołówstwo, stąd też już w XVI wieku pojawiły się prywatne szkoły morskie (Perast). Pierwsza państwowa szkoła tego typu kształcąca zawodowych żeglarzy powstała w Kotorze dopiero w 1850 roku i nazywała się wówczas Pomorsko-trgovačka akademija. Używając dzisiejszej nomenklatury, akademia kotorska była szkołą zawodową i nie zajmowała się wiedzą ogólną. Tę rolę odgrywały szkoły podstawowe i gimnazja, które na wybrzeżu działały już od XIII wieku. Pierwsze gimnazjum powstało w Kotorze w 1285 roku i wraz z gimnazjum w Dubrowniku i Zadarze jest zaliczane do najstarszych szkół tego typu w okresie panowania Republiki Weneckiej, Austrii i Francji we wschodniej części wybrzeża adriatyckiego. W 1811 roku kotorskie gimnazjum przekształcono w szkołę państwową. W latach 1814–1865 nie funkcjonowało, a jego działalność wznowiono dzięki staraniom Stjepana Mitrova Ljubišy, lecz nauczanie prowadzono od tego momentu w lokalnym języku słowiańskim, wcześniej była to łacina i język włoski. Te dwa ostatnie, wraz z greką i językiem niemieckim, znalazły się później w programie nauczania szkół na wybrzeżu adriatyckim jako języki obce.

Żegluga w Boce Kotorskiej odgrywała istotną rolę w pielęgnowaniu kultury, tradycji, pełniła też pośrednio funkcje oświatowo-wychowawcze. Jednym z aspektów realizacji idei oświaty na wybrzeżu były czytelnie, tzw. *slavjanske čitaonice*. Miały biblioteki, z których można było wypożyczać książki i czasopisma lub też w których można było zająć się lekturą na miejscu. Czytelnie funkcjonowały również jako instytucje kulturalne realizujące zadania wychowawcze, ich celem było budzenie ducha narodu, narodowej świadomości, miłości do języka ojczystego i lokalnej tradycji. Pierwsza taka instytucja powstała w 1848 roku w Kotorze i była pierwszą w całej Dalmacji. We wszystkich pielęgnowano miłość do ojczyzny, języka i symboli (regionalnych i narodowych). Honorowymi członkami czytelni kotorskiej byli książę Nikola I i biskup Josip Juraj Strossmayer. Choć czytelnię w Kotorze w 1880 roku ówczesne władze austriackie zamknęły, to pozostałe kontynuowały działalność patriotyczną.

Z perspektywy historycznej na tle innych krajów byłej Jugosławii i całej Europy szkolnictwo wyższe w Czarnogórze ma krótką tradycję. Pierwszymi wyższymi szkołami w Czarnogórze były: pedagogiczna w Cetinju (1947), morska w Kotorze (1959) i fizjoterapii w Herceg Novi (1980). Pierwszy państwowy uniwersytet w Czarnogórze powstał dopiero w 1974 roku. Na otwierającym jego działalność posiedzeniu Rady Uniwersyteckiej (29 IV 1974) ówczesny rektor Mirčeta Đurović wygłosił mowę, w której powiedział, że „czarnogórskie społeczeństwo odczuwa potrzebę posiadania silnego ośrodka naukowego, który byłby w stanie włączyć się w nurt gospodarczych i społecznych transformacji". Uniwersytet został utworzony w wyniku połączenia istniejących wcześniej placówek naukowych i instytutów badawczych: Instytutu Historii (1948), Instytutu Rolniczego (1960) i Instytutu Badań Biologicznych i Medycznych (1972), Wydziału Nauk Ekonomicznych (1960), Wydziału Prawa (1972) i Wydziału Technicznego (1962), a także Akademii Pedagogicznej z Nikšicia (1963) i Wyższej Szkoły Morskiej z Kotoru (1959). Wszystkie one działają do dziś w ramach struktury uniwersyteckiej. Obecnie Uniwersytet w Czarnogórze obejmuje 19 wydziałów i dwa instytuty badawcze.

Jak już wspomniano, plany utworzenia instytucji szkolnictwa wyższego miał książę Nikola I na przełomie XIX i XX wieku, jednak nie zostały one zrealizowane. Zamiarem księcia było erygowanie najpierw „małego jugosłowiańskiego uniwersytetu" w 1889 roku w Barze, później w 1901 roku w Cetinju szkoły wyższej (Velika škola) i w 1908 roku uczelni prawniczej (Pravni fakultet). Przeciwnicy księcia za każdym razem interweniowali na dworze cara rosyjskiego, aby ten nie wspierał inicjatywy. Po drugiej wojnie światowej „ilościowy" rozwój oświaty w Czarnogórze wyraźnie zwolnił, na co wpływ miały odgórne plany KPJ (Komunistyczna Partia Jugosławii). Do 1974 roku młodzi Czarnogórcy na studia wyjeżdżali najczęściej do Belgradu. Odpływowi młodych i wykształconych ludzi sprzyjała także sytuacja ekonomiczna, łatwiejszy dostęp do pracy, mieszkań, usług i opieki medycznej. Wielu decydowało się ostatecznie osiąść w Belgradzie lub w innych mniejszych miejscowościach w Serbii, stając się w kolejnym pokoleniu Serbami pochodzenia czarnogórskiego. Konsekwencją

takiej polityki oświatowej i braku działań zachęcających młodych do powrotu było pojawienie się (będącej obecnie niezwykle problematyczną kwestią) tzw. podwójnej serbsko-czarnogórskiej tożsamości (→ podwójna tożsamość serbsko-czarnogórska). Oczywiście na powstanie takiej identyfikacji narodowej Czarnogórców wpływ miały także inne czynniki, w tym polityka kulturalna czy działalność Serbskiej Cerkwi Prawosławnej (Srpska pravoslavna crkva). Tendencja do wyjazdów na studia do Belgradu utrzymała się także już po otwarciu czarnogórskiego uniwersytetu; dopiero współcześnie, po odzyskaniu niepodległości, można zauważyć zmianę, a liczba studentów na państwowym uniwersytecie w Podgoricy rośnie. Dynamika rozwoju jest jednak wyraźnie ograniczona przede wszystkim przez upolitycznienie instytucji i spory wewnętrzne pomiędzy kadrą akademicką.

System oświatowo-wychowawczy obejmuje, oprócz obowiązkowych szkół podstawowych i średnich (w tym zawodowych, specjalnych i profilowanych) i szkolnictwa wyższego, wszelkie placówki wychowawcze, opiekuńcze i kulturalne, wśród nich także przedszkola. W Czarnogórze realna potrzeba otwarcia przedszkoli pojawiła się wraz z rozwojem miast i przemysłu. Pierwsza tego rodzaju placówka (*zabavište*) powstała w Cetinju w 1903 roku z inicjatywy ówczesnej dyrektorki Instytutu Żeńskiego Sofii Pietrowny Miertwago. Lokal i pensje dla dwóch opiekunek zapewniła córka księcia Nikoli I Milica. Przedszkole pod nazwą „Djetski sad" przyjęło na wychowanie w pierwszym roku 48 dzieci obu płci. Dzieci z biedniejszych domów otrzymywały dodatkowo małą wyprawkę, a bogatsze mogły uczęszczać do przedszkola za symboliczną opłatą. Podstawę programu nauczania w przedszkolu opracowano na podstawie doświadczeń podobnych placówek z zachodniej Europy. Tak zwana „mała szkoła" realizowała program przez gry, zabawy, śpiew, gimnastykę czy rysunki. Podobne zakłady otwarto z czasem także w innych miastach Czarnogóry – Nikšiciu (1911) i Podgoricy (1913). Przedszkola w Czarnogórze zaczęły powstawać na większą skalę dopiero po drugiej wojnie światowej, jednak w porównaniu z krajami Europy Zachodniej dysproporcja od początku była znacząca. Również dziś zauważalna jest różnica: w zachodniej Europie nauczaniem przedszkolnym objęte jest średnio 80–90% dzieci w wieku 4–7 lat, natomiast średnia w Czarnogórze nie przekracza 20%. Dopiero w ostatnich latach zaczęły się pojawiać pierwsze prywatne przedszkola, lecz wyłącznie w większych miastach. Obecnie obowiązuje również nowoczesny program nauczania przedszkolnego, który uwzględnia zarówno rozwój fizyczny, psychomotoryczny, jak i duchowy dzieci.

W przeszłości system oświatowo-wychowawczy sprowadzał się przede wszystkim do szkolnictwa, a więc szkół i instytutów wychowawczych, a także organów regulujących ich pracę. W chwili założenia pierwszej szkoły podstawowej w Czarnogórze (1834) nie istniały jeszcze żadne państwowe regulacje normujące sposób prowadzenia placówek oświatowych, stosowane metody wychowawcze czy szkolny program. Do lat 60. XIX wieku o szkołach i ich programach decydował władca. Dopiero w 1862 roku ustanowiono ciało nadzorujące działalność placówek oświatowych – Školsko nadzorništvo. Pierwszą pełną

ustawę o szkolnictwie i edukacji uchwalono w 1884 roku (*Zakon za osnovne škole u Knjaževini Crnoj Gori* – M. Starovlah, *Istorija školstva u Crnoj Gori*, 2007). Ustawa z 1884 roku była pierwszym z wielu aktów prawnych regulujących rozwój oświaty i pracę placówek wychowawczych w Czarnogórze. W XX wieku, od momentu zjednoczenia Czarnogóry w ramach wspólnego państwa Słowian południowych – Królestwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców, późniejszej Jugosławii, kierunek rozwoju szkolnictwa i oświaty uzależniony był od decyzji Belgradu. Po drugiej wojnie światowej w socjalistycznej Jugosławii system oświatowo-wychowawczy postrzegano jako nieodłączną część ekonomicznego, społecznego i kulturowego rozwoju wspólnego państwa. W 1958 roku przeprowadzono reformę oświaty, która w znacznym stopniu wpłynęła na kształt współczesnego szkolnictwa w Czarnogórze, przyspieszyła też jego ewolucję. Oprócz reformy szkół podstawowych (umożliwiono uczniom przenoszenie się między szkołami jedynie na postawie zdanego egzaminu) ustawa o szkolnictwie umożliwiła założenie w Czarnogórze pierwszego państwowego uniwersytetu. Wraz z rozwojem technologicznym i gospodarczym pole urzeczywistniania idei oświaty zmieniało się nieustannie. Obecnie jej zadaniem jest nie tylko edukowanie i wychowanie, lecz także przygotowywanie młodych ludzi do praktycznego życia, pracy zawodowej i otwieranie przed nimi nowych możliwości awansu społecznego. Reforma systemu oświaty w Czarnogórze jest niezbędna, a jej wyrazem miał być dokument *Knjiga za promjene. Javna rasprava* (2001), w którym specjaliści z różnych dziedzin, opierając się na zasadach demokracji i polityki równych praw, sformułowali swoje postulaty, plany i strategie edukacyjne, te zaś w perspektywie mają pozwolić na zreformowanie czarnogórskiej oświaty na poziomie krajów zachodnioeuropejskich.

Delibašić R., *Razvoj školstva i pedagoške misli u Crnoj Gori 1830–1918*, Titograd 1980; Marković T., *Istorija školstva i prosvjete u Crnoj Gori*, Beograd 1969; *Prosvjeta i obrazovanje u Crnoj Gori*, ur. M. Luketić, Cetinje 1969; Starovlah M., *Istorija školstva u Crnoj Gori*, Podgorica 2007.

Katarzyna Sudnik

OŚWIATA
(Macedonia)

W Macedonii, jak w pozostałych krajach bałkańskich pozostających pod rządami imperium osmańskiego, proces krzewienia idei nowoczesnej oświaty determinowała sytuacja geopolityczna i obowiązujące w regionie prawo szariatu, w myśl którego o stanowieniu autonomii kulturowej decydowały kwestie wyznaniowe. Tworzenie i doskonalenie systemu funkcjonowania słowiańskich

placówek oświatowych komplikowała nie tylko skala proceduralnych ograniczeń blokujących skuteczne odrodzenie autokefalicznej Cerkwi macedońskiej, ale przede wszystkim labilny status świadomości etnicznej. Po likwidacji Arcybiskupstwa Ochrydzkiego (1767) wszystkie eparchie przeszły pod jurysdykcję Patriarchatu Konstantynopola. Dla administracji osmańskiej chrześcijanie, w tym wyznawcy prawosławia (Grecy, Serbowie, Bułgarzy, Macedończycy), stanowili wspólnotę niezależnie od etnosu. Do momentu ogłoszenia fermanu Hatt-i-humayun (1856) centrami duchowości chrześcijańskiej były klasztory. Od końca XVIII wieku dominacja ekonomiczna i kulturowa greckiej grupy narodowościowej w prawosławnym millecie była czynnikiem antagonizującym wspólnotę słowiańską. Znaczący odłam wyznawców prawosławia (Bułgarzy, Macedończycy) domagał się wsparcia urzędów osmańskich w staraniach o formalne przywrócenie niezależności ich kościołów, a jeszcze przed jej uzyskaniem wprowadzenia do liturgii języka słowiańskiej starożytności. Mniej kontrowersji budził propagowany ówcześnie system oświaty w placówkach greckich. Wzorowany na projektach zachodnioeuropejskich i prowadzony przez nauczycieli wywodzących się z postępowego środowiska inteligencji greckiej zainteresowanego modyfikacją rodzimej kultury w ideowej zgodzie z nowoczesnością, był odbierany przez słowiańskich chrześcijan jako odpowiedni dla wychowywania współczesnej młodzieży. Pozytywny stosunek do relacji słowiańsko-greckich mieli zwolennicy europeizacji lokalnych kultur, dla których tradycja grecka, ale także osiągnięcia elit intelektualnych (zaawansowane prace nad kodyfikacją języka literackiego, dynamika życia umysłowego, intensywna promocja ideałów oświecenia) były uosobieniem postępu (→ postęp). Edukacja ucznia w duchu kultury (→ kultura) utożsamianej z wartościami wyższymi wydawała się jego opiekunom gwarancją wyższej pozycji w hierarchii społecznej. Cerkiew, na Bałkanach przez długi okres główne i jedyne źródło oraz dysponent oświaty, określała kształt i treści przekazywanej wiedzy. Kuratela duchowieństwa nad edukacją gwarantowała, że wierni przestrzegają prawd wiary i jednocześnie zapewniała prawo do decydowania o światopoglądowych treściach przekazywanej wiedzy i moralno-pouczającym trybie jej krzewienia. Postawę większości mnichów cechował pasywny stosunek do idei nowoczesności. Myśl oświeceniowa w umiarkowanym stopniu determinowała ich relacje ze współczesnym światem. Ogół hermetycznego środowiska propagował tezy, że historia święta i historia świata nie zależą od ludzi, gdyż pełnię opieki nad owczarnią sprawuje Opatrzność. Część kleru między-epoki zrezygnowała z formuły sceptycznego traktowania człowieka interesującego się narracjami „cudzoziemskimi", uznając, że próby kwestionowania działań Boga, przecenianie aktywności umysłu w procesie poznawania historii nieuchronnie prowadzi do zdrożnego podważenia status quo instytucji oświatowej – twórcy nowej historiograficznej narracji, m.in. Paisij Chilendarski (1722–1773). Akceptacja nowoczesnej refleksji już nie wydawała się nieobyczajnym podważaniem fundamentu oświaty statycznej, opartej na programie scholastycznego systemu z powodzeniem petryfikującego sprawdzony/stary model. W pierwszych dziesięcioleciach

XIX wieku edukacja klasztorna miała zachowawczy charakter (tzw. szkoły kilijne). Nowoczesność w lokalnych wspólnotach konfesyjnych w myśl idei oświecania ludu propagowali lepiej wykształceni mnisi potrafiący wyjaśnić reguły prawa świeckiego, zasady sporządzania umów prawno-administracyjnych, upowszechniający racjonalne podejście do zdrowia fizycznego i higieny. W procesie modyfikacji obowiązującego systemu oświatowego szczególna rola przypadała mnichom pełniącym funkcje kwestarzy. Podtrzymując z obowiązku relacje z konfraterskimi placówkami, ale też pozyskując środki na cele misyjne, część zebranych funduszy przeznaczano na zabezpieczanie przed dewastacją cennych rękopisów i remontowanie zabytkowych sanktuariów oraz, po uzyskaniu stosownych pozwoleń administracji, na budowę nowych świątyń i placówek szkolnych. Peregrynacje, mobilność misyjna zakonników współgrały z koniunkturą emisji aktualnego repertuaru idei nowoczesności i determinowały stopień intensywności adaptacji na gruncie rodzimym nierodzimych projektów oświatowych. *История славянобългарска* Paisija Chilendarskiego (→ historia – Bułgaria), ważnej postaci dla bułgarskiej, ale także macedońskiej kultury, powstała jako rezultat konfrontacji obowiązującego w środowisku światopoglądu z założeniami filozofii oświeceniowej. Dzieło to ze względu na treści i sposób ich przekazania wpisywało się pośrednio w plan oświecającej aktywizacji człowieka – obywatela – dobrego chrześcijanina wierzącego w edukację jako proces rozszerzający ludzkie horyzonty, przyczyniający się do pobudzania wrodzonych zdolności, rozsądku i zmysłu krytycznego. Pionierską wartością pracy było wskazanie czynnika istotnego dla nowego trybu edukowania nierozbudzonych dostatecznie słowiańskich wspólnot etnosowych – medium języka bliskiego mowie adresata. Działalność misjonarska zabezpieczająca materialnie druk literatury homiletycznej i usprawniająca sprawny jej obieg znacząco przyczyniła się do zreorganizowania zasad komunikacji i rozpowszechniania materiałów edukacyjnych, podręczników zaprojektowanych dla ogółu użytkowników. Ten aspekt kurateli duchownych nad oświatą dowodził gotowości poszerzania kanonu lektur edukacyjnych. Niedostatek podręczników napisanych w języku ojczystym wymusił wypracowanie pragmatycznego konsensusu i wprowadzenie do szkół materiałów przygotowanych w języku bułgarskim, serbskim, aby – jak tłumaczył Kuzman Šapkarev (1834–1909) – „lud cieszył się, że w cerkwi i szkole słyszy słowo, które rozumie". Pierwsza faza reorganizacji oświaty macedońskiej pozwalała wyprowadzić zajęcia z cel klasztornych. Zamiarem orędowników przebudowy systemu było pokonanie ograniczeń pedagogii (pamięciowe opanowywanie fraz czytanych tekstów i pamięciowa reprodukcja ich treści, opieka nad uczniami – kandydatami do stanu duchownego). W otwieranych na początku XIX wieku oddziałach klas podstawowych liczba uczniów świadczyła, że zainteresowanie nauką nie jest doraźne i staje się niewymuszoną potrzebą członków lokalnych zbiorowości, mimo że nauka czytania i pisania bazowała jeszcze na materiale piśmiennictwa greckiego i staro-cerkiewno-słowiańskiego. Spetryfikowany system przełamywały treści podręczników przygotowanych przez Partenię Zografskiego

(1818–1876) *Началное учение за децата* (1858), *Кратка славенска граматика* (1859), Kuzmana Šapkareva (1834–1909) *Кратко землописание за малечки деца* (1868), *Българскъй Букварь* (1866), Dimitra V. Makedonskiego (1847–1898) *Краткатa свештена историја* (1818–1882) czy Ǵorǵi Pulevskiego (1838–1894) *Славянско-насельениски-македонска слогница речовска за исправуванье правословски-язическо-писание* (1880). Praca budzicielska nauczycieli przyczyniła się do reorientacji i intensyfikacji przemian świadomości etnicznej, co skłaniało wspólnoty, głównie w miastach, do interwencji i protestów przeciw kulturowej dominacji cywilizacji greckiej. Istotne znaczenie dla rozwoju ideowego repertuaru kampanii oświatowej miało powołanie do życia w dwudziestoleciu 50.–70. XIX wieku gmin cerkiewno-szkolnych (w literaturze przedmiotu mowa o aktualizacji systemu znanego z przeszłości, a unicestwionego wraz z upadkiem arcybiskupstwa w Ochrydzie – 1767). Zdeklarowani reformatorzy, wspierani przez rodziców uczniów, stali się rzecznikami innowacyjnego systemu nauki (bezpłatne szkoły podstawowe, tzw. wzajemne, z podziałem na klasy). Ważny postulat dotyczył opracowania kryteriów i warunków zatrudniania nauczycieli, przede wszystkim wykształconych w seminariach pedagogicznych, ludzi świadomych roli i znaczenia słowiańskich korzeni tożsamości wspólnoty. Dzięki zaangażowaniu kupców i rzemieślników utrzymujących regularne kontakty handlowe ze światem spoza granic macedońskiej prowincji świeckie szkoły ludowe nauczania wzajemnego założono w miejscowościach Veles (1837– 1840) i Prilep (1843). W Skopju, w ponownie otwartej szkole (1853) – nowocześnie wyposażonej w podręczniki, mapy i globusy zatrudniono Jordana Hadži-Konstantinova Džinota. Udoskonalanie lokalnego systemu oświaty było zbieżne z ideami krzewionymi w szkołach europejskich. Transfer nowych metod nauczania, zakres programów nauczania w szkołach macedońskich miał źródła rosyjskie. Korzystano także z doświadczeń oświaty greckiej, serbskiej i bułgarskiej. Wielu nauczycieli było wychowankami gimnazjów, seminariów ze wspomnianych ośrodków, na przykład Dimitar Miladinov (1810–1862) ukończył gimnazjum greckie w Janinie, Grigor Prličev (1830–1893) był uczniem Miladinova, studiował w Atenach medycynę, Josif Anton Kovačev (1839–1898) nauczyciel, pedagog, działacz społeczny, autor kilku książek z zakresu pedagogiki gruntownie zmienił metody kształcenia w szkole macedońskiej. Absolwent seminarium duchownego w Belgradzie (1860–1863), student Akademii Duchownej w Kijowie (1864–1868), pobyt w Rosji wykorzystał na zgłębianie systemu miejscowej pedagogii rozumianej jako praktyka edukacyjna. Oznaczało to zmianę sposobów przekazywania wiedzy i modyfikację listy nauczanych przedmiotów (arytmetyka, historia, geografia, języki obce). Rozszerzanie zakresu nauczanych przedmiotów wiązało się z przekonaniem rodziców, że współczesność nakłada na obywateli nowe obowiązki, których wypełnianiu nie podoła nieoświecony człowiek. Prličev stale przypominał, że rolą nauczyciela jest stworzenie dobrego macedońskiego obywatela, co oznacza, że ze względu na pełnioną misję zobowiązuje się skutecznie walczyć ze stereotypowym wizerunkiem Macedończyka

uznawanego za najgorzej w świecie wykształconego człowieka (*Чувај себе си*, 1866). Sposób funkcjonowania oświaty macedońskiej zależał w XIX wieku od trzech czynników – administracji tureckiej, Cerkwi i lokalnych zarządów miejskich (od drugiej połowy dziesięciolecia). W prężnych gospodarczo miejscowościach (np. Veles, Prilep, Ochryd, Bitola, Štip) nowoczesnymi szkołami zarządzały hieratycznie zorganizowane kolegia/rady, ciała powołane do ustalania budżetu placówki, mianowania dyrektora, nauczycieli i nauczycielek, sporządzania list zakupów (sprzęt, podręczniki, książki do biblioteki). Pośrednikami między radą główną, a radą lokalną byli inspektorzy. Ponad pół wieku bezpośrednią kuratelę nad placówkami oświatowymi sprawował Egzarchat. Tylko w wyjątkowych przypadkach tego rodzaju podległość nie istniała. W Prilepie świecka rada szkoły w 1868 roku, korzystając z dużej liczby gości na dorocznych targach, zorganizowała debatę z „uczonymi" (nauczycielami) na temat osiągnięć i niepowodzeń macedońskiej oświaty: „Rada szkoły zaprosiła gości do salonu *čitališta* na kilka pedagogicznych spotkań. Odbyły się cztery zebrania; oprócz prilepskich nauczycieli i tych z okolicznych wiosek zjawili się również nauczyciele z okolicznych miast. Na pierwszym L. Nejčev poruszył kilka kwestii – pożytku organizowania zebrań pedagogicznych, sposobów doskonalenia dzieła oświaty, znaczenia podstawowej edukacji; w końcu zachęcił zebranych do przemyślenia metod ulepszenia systemu szkolnego i napisania ogólnych ram programowych. P. Musev na drugiej sesji mówił o pożytku istnienia szkół wiejskich, a K. Bosilkov jako trzeci zastanawiał się nad etosem nauczycielskim. N. Bojadžiev próbował wyjaśnić powody zapóźnienia ludu bułgarskiego w kwestiach oświatowych. Na ostatnim zebraniu diakon Agapij po refleksji dotyczącej dziesięciorga przykazań zastanawiał się nad potrzebą i znaczeniem edukacji kobiet; przy okazji wyraził zdziwienie, że Prilep, chwaląc się dobrym poziomem szkoły męskiej i *čitalištem*, nie zadbał o otwarcie szkoły dla dziewcząt. Była to pierwsza konferencja nauczycieli bułgarskich w Macedonii. Idea zwoływania następnej konferencji pedagogicznej nie przepadła, zwołano ją w 1871 roku z myślą o wprowadzeniu jednakowej podstawy programowej, podręczników i metody kształcenia" (H. Šaldev, *Град Прилеп в българското възраждане (1838–1878 год.)*, 1916). W latach 90. XIX wieku wygłoszono m.in. referaty: *Како може да се вдахне љъубов на ъченикот кон татковината* (1890), *Важноста на веселиот дух при воспитаничка обука* (1893), *Предностите на новите времиња над минатото* (1893), *Нашите морални концепти* (1894), *Училишната хигиена* (1894). Referaty odzwierciedlały ówczesne trendy modyfikowania oświaty w warunkach niesprzyjających manifestacji etnosu macedońskiego. Rady poszczególnych miejscowości zamieszczały na łamach pism: „Цариградски вестник" (1848–1862), „Право" (1869–1873), „Источно време" (1874–1877) komunikaty i treści statutów (informacje dotyczące sposobu zawiadywania placówkami przez rady wybierane głosami naczelników miast i mieszkańców wspólnoty). Regulaminy określały profil kandydatów na stanowisko pedagoga. W liczącym 21 punktów regulaminie w Prilepie, podpisanym 11 kwietnia 1893 roku przez przewodniczącego

popa Konstantina Ničova, zapisano, że zatrudniony nauczyciel musi być poddanym tureckim, człowiekiem wierzącym, moralnie nienagannym, dobrze wychowanym. Obowiązkiem gminy było zatrudnienie nowych nauczycieli w trakcie roku szkolnego, zapewnienie pomocy szkolnych, udział co dwa tygodnie, wyjątkowo także w niedzielę, w zebraniach, regularne sporządzenie nauczycielom opinii do końca roku szkolnego. Rada miała obowiązek zatrudnić nauczyciela do szkoły niedzielnej. Na zakończenie roku szkolnego należało ogłosić raport o pracy nauczycielek, sporządzić listę uczennic, ocenić ich zachowanie i wyniki w nauce, liczbę klas (ДАРМ, ПО Прилеп, фонд: Црковна општина-Прилеп: к–1, Н. 31). Niezależnie od postępujących zmian formalnych w oświacie priorytetowym zadaniem stawianym krzewicielom oświaty było eliminowanie obcej mowy i wprowadzenie języka słowiańskiego/macedońskiego/narodowego do szkół. W latach 50. XIX wieku pedagodzy i członkowie ciał doradczych placówek oświatowych funkcjonujących w ramach wspólnot cerkiewno-gminnych kierowali petycje do władz Patriarchatu Carogrodzkiego z żądaniem formalnego wyeliminowania hellenizacji oświaty słowiańskiej. Niska skuteczność korespondencyjnej wymiany poglądów dotyczących postępującego procesu wynarodowienia zmobilizowała dobrze prosperujące i majętne środowiska mieszczańskie do rozszerzenia działań patronackich na rzecz wspierania rodzimej oświaty: „Do greckiej szkoły chodziły dzieci arumuńskie i progenitura kilku zamożnych prilepskich Bułgarów. W gronie nauczycieli zatrudnianych przez władykę greckiego z finansowym wsparciem rodziców znaleźli się Žinzifov, ojciec poety Rajko Žinzifova, Spiro Tončev, Dimitar Miladinov, Grigor Prličev, Kuzman Šapkarev i in. Wszyscy owi „bakałarze" byli fanatykami nauczania greckiego, ale uczyli dosyć trudną metodą, więc rezultaty mieli marne. Jednym z owych greckich bakałarzy był Kuzman Šapkarev, który reformował szkołę i uczył dzieci posługiwania się greką w korespondencji handlowej; ale nie zamierzał ich grecyzować; z tego powodu, gdy Greków przepędzono ze szkoły gminnej, co później opiszę, został zatrudniony przez gminę jako nauczyciel greckiego" (H. Šaldev, *Град Прилеп в българското възраждане (1838–1878 год.)*, 1916). Objawem skuteczności praktykowania kultury solidarności było otwieranie bibliotek, świetlic, szkółek niedzielnych (*Как се основа, уреди и унищожи Битолското сиропиталиште. Из спомените на Захария Шъмлянска*, „Илюстрация Илинден" 1937, год. IX, бр. 90). Mecenasi, zamożne rody patronowały towarzystwom gromadzącym fundusze pozwalające zdolnej młodzieży kształcić się w seminariach nauczycielskich, na wyższych uczelniach Rosji (Odessa, Petersburg, Kijów) i Europy Zachodniej (Wiedeń, Lipsk). Wsparcie finansowe obejmowało edukację niezamożnej młodzieży i sierot. W miejscowościach ważnych dla rozwoju regionu (Skopje, Štip, Prilep) nie powstałyby szkoły zawodowe bez datków kupców i rzemieślników.

Cerkiewno-szkolne gminy z czasem przekształciły się w instytucje o charakterze narodowościowym. Paradoksalnie, przedstawiciele lokalnych elit, wspierając rozwój lokalnej oświaty, w czym jednocześnie upatrywali szansę na powstanie własnego państwa, uważali się za strażników nowoczesności,

ale własne dzieci kształcili w lepiej funkcjonujących szkołach powadzonych przez cudzoziemców. W korespondencji, wypowiedziach młodej inteligencji nieostentacyjnie manifestującej własną tożsamość etniczną pojawiały się wypowiadane w tonie skargi komentarze o rozdźwięku między sferą publiczną, w której dominuje język grecki (relacje oficjalne, uzgadnianie, spisywanie umów handlowych), i sferą prywatną, w której krewni, znajomi, właściciele straganów na bazarze rozmawiają w lokalnym dialekcie (strażniczkami mowy odgrywającej rolę języka „macierzyńskiego" były kobiety). Pierwsi mentorzy nowoczesności – Joakim Krčovski i Teodosije Sinaitski (ok. 1780–1840) – domagali się obecności w sferze publicznej języka regionalnego, słowiańsko-macedońskiego, czego dowodem jest język dzieł napisanych przez pierwszego autora i lista książek wydrukowanych w manufakturze drugiego (→ modernizacja – Macedonia). Żmudny proces wypracowywania podstawy i formy kanonu literackiego języka macedońskiego trwał dziesiątki lat, aż do ostatecznego przyjęcia normy zaproponowanej przez Blaže Koneskiego (1921–1983) w 1945 roku.

Przełom w systemie oświaty macedońskiej nastąpił po ogłoszeniu aktu *Hatt-i-humayun* (1856) zezwalającego gminom na zakładanie instytucji świeckich i religijnych. Zanim uregulowano prawne kwestie edukacji, środowiska budzicielskie, korzystając z poparcia lokalnych wspólnot (włącznie z duchownymi), rozpropagowały system wzajemnego kształcenia (od 1842, m.in. Etropol, Veles). Zmiana przyczyniła się do umożliwienia edukacji żeńskiej części populacji (Bitola 1886, Saloniki, Ochryd, Skopje, Voden). Pracowano, wykorzystując system monitorialny Bella-Lancastera, opracowany przez Andrew Bella (1753–1832), a w 1801 roku zastosowany przez Josepha Lancastera (1778–1838) w brytyjskiej szkole w Southwark. Propagatorkami zapisywania do szkół dziewcząt były wyemancypowane nauczycielki – zwolenniczki równości i powszechnego dostępu do oświaty. Nedela Petkova (1826–1894), pierwsza nauczycielka zatrudniona w szkole ochrydzkiej, sukcesywnie podejmowała się prowadzenia kolejnych placówek. W Prilepie pracowała dwa sezony (1865–1867), mając w pierwszym roku pod opieką ponad setkę uczennic, a w kolejnym już tylko 80. Konserwatywna społeczność miasta zwróciła się do rady szkoły o nieprzedłużanie kontraktu pedagogicznego, zarzucając wychowawczyni nieobyczajne zachowanie. Nie zaakceptowano palenia tytoniu i swobodnej konwersacji z męską częścią grona pedagogicznego w obecności uczniów (*Из спомените на две учителки в Македония*, „Македонски преглед", София 1924, бр. 2–3). Szkoły ludowe powstały też w Vodenie i Strumicy (1870), Seresie (1871) oraz Petriču i Melniku (1873). Od połowy XIX wieku otwierano także szkoły ponadpodstawowe (system klasowy lub progimnazjalny). Pierwsza powstała w Velesie (1857), a w 1861 roku Štipie; tam też w 1868 roku, dzięki staraniom Josifa Kovačeva (1839–1898), powstała szkoła pedagogiczna. Ważną rolę w systemie oświaty lokalnej odgrywały szkoły zakładane przez misjonarzy (lazaryści, siostry miłosierdzia). Obecność cudzoziemskich zakonników była rezultatem intensywnych zabiegów dyplomacji zachodnioeuropejskiej. Pracę pedagogów w placówkach oświatowych utożsamiano z misyjnymi zadaniami, ale także traktowano ją jako rodzaj pożytecznej współpracy na rzecz poznania

i zrozumienia świata „egzotycznej" części Bałkanów – Macedonii, której mieszkańcom miano przybliżyć „języki oświecenia". Kulturowa (protekcyjna) eksploracja regionu miała swój rewers – obecność mnichów rzymskich pochodzących z Europy Zachodniej miała neutralizować wpływy kultury rosyjskiej. Już w 1826 roku w Carogrodzie i Smyrnie działały szkoły prowadzone przez lazarystów, a projekt modernizowania imperium osmańskiego i słowiańskiej części populacji rozpoczęto w 1838 roku. Zabiegano o zakładanie następnych szkół, w których zatrudnieni francuscy nauczyciele mieli realizować rodzimy program pedagogiczny (zajęcia prowadzono w języku francuskim z podręczników używanych w szkołach francuskich). Intensywnie projekt zaczęto wprowadzać w życie po 1839 roku, czemu sprzyjały reformy sułtana Abdula Medžida I (1823–1861). W europejskiej części Stambułu funkcjonowały College Bebek, liceum Galata i drukarnia, gdzie od 1843 roku drukowano m.in. czasopisma „Journal de Constantinople" (1846–1866?), „L'echo de l'Orient" (1838–1846), „Courrier d'Orient" (1860–1870). W Salonikach pierwszą męską szkołę otwarto w 1834 roku; szkołę podstawową prowadziły siostry miłosierdzia. Podobne znaczenie miała salonicka misja lazarystów i działania ich przedstawiciela w Bitoli; w 1856 roku zbudował kościół i koedukacyjną szkołę. Od roku szkolnego 1888/1889 placówka męskiej szkoły nosiła nazwę: Institution Française du Sacré-Coeur – dirigée par les frères maristes à Monastir. Szkoła dla dziewcząt: École Française du Coeur de Saint Vincent de Paul: „W sensie kulturowym uczniowie zyskiwali takie wykształcenie, że przyszli obywatele naszego miasta niczym nie różnili się od obywateli innych europejskich miast" (N. Asim, *French School in Bitola*, Collection: Macedonian French links, Bitola 1999). W szkole prowadzono naukę czterech języków obcych (francuski, grecki, włoski, turecki).

Pod koniec XIX wieku działały w Bitoli dwie żydowskie szkoły podstawowe, gimnazjum i szkoła dla dziewcząt. Najbardziej znaną – francusko-żydowską – placówkę oświatową Talmud Tora (1895–1916) otwarto dzięki staraniom Alliance Israélite Universelle z Paryża. Działacze towarzystwa wspierali starania sefardyjskich Żydów z Macedonii zainteresowanych kształceniem i rozwijaniem znajomości języka i kultury francuskiej najmłodszego pokolenia. Szkołą z bogatym księgozbiorem, łącznie z lekturami francuskimi, zawiadywał dyrektor i nauczyciel hebrajskiego David Elnekave. Misjonarze protestanccy ze Stanów Zjednoczonych prowadzili w Bitoli dwie szkoły (rok szkolny 1883/1884); w latach 1888/1889 funkcjonował internat dla uczennic. Naukę prowadzono w językach angielskim i bułgarskim. Bardziej wnikliwe opracowania na ten temat pojawiły się jednak dopiero w XXI wieku, np. *Библиотеките во Битола. The Libraries in Bitola* (2009) Anety Stefanovskiej i Nauma Ǵorgijevskiego. Środowisko macedońskich działaczy oświatowych żywo zainteresowane kulturą francuską aprobowało aktywność cudzoziemców, ale niekiedy rodził się opór wobec ich działań, wynikający z przekonania o naczelnym obowiązku nobilitacji rodzimej kultury. Wyrażono owe obawy na pierwszej konferencji nauczycieli macedońskich (1871, obecni Prličev i Kuzman Šapkarev).

W okresie międzywojennym (1918–1941) oświata w wardarskiej części Macedonii włączonej do Królestwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców (Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca – SHS), później Królestwa Jugosławii (Kraljevina Jugoslavija) (1929) podlegała systematycznej serbizacji. Oficjalne przyzwolenie na praktyki agresywnego nacjonalizmu skutkowało odmową respektowania prawa Macedończyków do określania ich własnej wspólnoty narodem mającym historię, kulturę, język. Celem polityki oświatowej była asymilacja Macedończyków, o czym pisał Krste Misirkov w *Србите и илинденската 20-годишнина*, *Македонците и Прашкиот конгрес*, *Српските заказни*; *Петиција на Балканскиот Комитет до членовите на Друштво на Народите за желбите на македонците во Кралството на СХС* (10 VI 1928). Nauczyciele – etatowi urzędnicy zostali zobowiązani do represjonowania uczniów próbujących korzystać z podręczników i lektur macedońskich. Sankcje, mentalna kolonizacja regionu spowodowała, że połowa ludności regionu była niepiśmienna (na przełomie 1939 i 1940 roku poziom ten wynosił 67,5%). Wykształcenie uniwersyteckie zapewniał otwarty w 1920 roku Wydział Filozoficzny w Skopju. Istotną rolę w kształceniu dorosłych i popularyzacji nauki odegrały uniwersytety ludowe, placówki oficjalnie wspierane przez stołeczne Ministerstwo Oświaty w Belgradzie. Macedoński system oświaty obowiązujący w pierwszych dziesięcioleciach istnienia republiki w ramach federacyjnej Jugosławii systemowo został wpisany w ogólny model, zgodny z wymogami obowiązującej w państwie ideologii socjalistycznej (→ socjalizm). Wytyczne kuratoriów, w części uwzględniające lokalne realia, dopasowano do zunifikowanego, obowiązującego we wszystkich republikach programu walki z analfabetyzmem, powszechnego dostępu do oświaty (ośmioletnia szkoła podstawowa, czteroletnie licea, szkoły wyższe; obowiązek nauki między 7. a 15. rokiem życia).

Po 1991 roku, w nowych okolicznościach politycznych, dyskusja na temat modelu oświaty, poza apelami o wprowadzanie nowoczesnych metod kształcenia w szkole macedońskiej, ponownie ujawniła niepokoje związane z niedostateczną dbałością o kształtowanie patriotycznych postaw uczniów. Blaže Ristovski w wystąpieniu *Современите општествени промени и целта на воспитанието и образованието во Република Македонија* (Струга, 25 IV 1996) zwracał uwagę na nadmierne dopasowywanie rodzimego systemu oświatowego do wzorców zachodnioeuropejskich, przestrzegał przed niebezpieczeństwem amerykanizacji szkoły. Tego rodzaju zjawiska uznał za niebezpieczne, bo prowadzące do deprecjonowania wartości narodowych i niszczenia wrażliwej wspólnotowej tkanki tożsamości macedońskiej (*Столетија на македонската свест*, 2001).

Заимова Р., *Католическите мисии в Македония (края на XVIII–XIX век): между духовното и светското*, https://www.solunbg.org/images/ Католическите_мисии_в_Македония_края_на_XVIII__XIX_век_между_духовното_и_светското_Р._Заимова_2.pdf; Ковилоски С., *Прилеп и Прилепско во XIX век (културно-исторически процеси)*, Скопје 2017; *Македониум. Антологија на македонската национално-политичка мисла*, Скопје 2003; Миронска-Христовска В., *Македонската преродба*, Скопје 2007;

Мисирков К., *Собрани дела*, т. 3: *Национално-политичка публицистика (1910–1926)*, подг. Б. Ристовски, Скопје 2008; Стефановска А., Ѓоргиевски Н., *Библиотеките во Битола*. *The Libraries in Bitola*, Битола–Bitola 2009.

Celina Juda

OŚWIATA
(Serbia)

Idea oświaty na ziemiach serbskich kształtowała się w powiązaniu z najważniejszymi wydarzeniami w dziejach narodu (→ naród) i z przemianami, jakie zachodziły w sferze szeroko pojętej kultury (→ kultura). Samo pojęcie oświaty (serb. *prosveta* etymologicznie związana z oświecaniem – *prosvećivanje*) bywa stosowane zamiennie, w zależności od kontekstu, z terminem *školovanje* oznaczającym zinstytucjonalizowane → kształcenie (*vaspitanje*) i będącym częścią szerszego procesu edukacji i wychowania (S. Gvozdenović, *Obrazovanje i drugi srodni pojmovi*, „Sociološka luča" 2011, br. 2).

Nowożytna serbska oświata doświadczyła kilku istotnych przełomów. Pierwszy i jeden z najważniejszych dokonał się na początku XVIII wieku, gdy metropolita belgradzki i karłowicki Mojsije Petrović (1677–1730) w okolicznościach przypominających wypadki misji cyrylo-metodiańskiej zwrócił się do cara rosyjskiego Piotra Wielkiego, nazywanego przez ówczesnych Serbów „Mojżeszem, który ma wybawić z ciemności naród serbski", z prośbą o przysłanie nauczycieli i podręczników do nauki. W 1726 roku do Serbii przybył pierwszy z nauczycieli rosyjskich, wychowanek Słowiańsko-Łacińskiej Akademii w Moskwie Maksym Suworow. W tym też czasie ze szczególnym nasileniem rozwijają się kontakty kulturalne z Kijowem (wówczas w granicach Rzeczypospolitej Obojga Narodów) i Moskwą; na nauki do Akademii Kijowsko-Mohylańskiej wyjechało w pierwszej połowie stulecia ponad 50 Serbów, w ogromnej liczbie przesyłane będą też stamtąd książki, a także otwierane szkoły „łacińsko-słowiańskie", w których wychowankowie Akademii nauczać będą zgodnie z programem zokcydentalizowanej – poddanej wpływom katolickim i protestanckim – uczelni kijowskiej. Za pośrednictwem przybywających do Serbii nauczycieli i przywożonych przez nich podręczników przenikają również poglądy teoretyczne, system ocen, gustów, nawyki i umiejętności. Za sprawą tych kontaktów, a zwłaszcza sprowadzanych książek – paradoksalnie, w celu utrwalenia starego modelu kultury postbizantyjskiej i literatury cerkiewno-słowiańskiej – napływają (za pośrednictwem polsko-ukraińskim) na ziemie serbskie idee zachodnioeuropejskie.

Będące w gestii Cerkwi i duchowieństwa prawosławnego co najmniej do połowy XVIII wieku szkolnictwo serbskie za sprawą popularyzacji idei oświe-

ceniowych (→ oświecenie) i zachodniej inkulturacji (pośrednictwo polsko-ukraińsko-rosyjskie) ulegało stopniowej sekularyzacji (→ sekularyzacja), obejmując coraz szersze warstwy społeczne. Dla terenów tzw. Serbii austriackiej istotnym kontekstem rzucającym światło na rozwój tutejszej oświaty i wytworzenie dystynktywnych różnic względem pozostałych ziem serbskich w granicach państwa tureckiego jawił się okres reform terezjańsko-józefińskich (lata 70. XVIII wieku) (→ józefinizm), które dotyczyły również sfery oświaty. W myśl przedsięwziętych w monarchii habsburskiej reform – centralistycznych w duchu i wymierzonych w rosyjskie wpływy kulturowe na Bałkanach – rozszerzono sieć szkół elementarnych, wprowadzono obowiązek szkolny (nauczanie elementarne) dla wszystkich poddanych płci męskiej i rozbudowano strukturę szkół ponadpodstawowych. Główny nadzór nad realizacją zmian w szkolnictwie (jednym z jego głównych autorów był Johann Ignaz von Felbiger, 1724–1788) sprawowała wiedeńska Komisja Oświatowa (Studienhofcommission), która działała przez struktury regionalne (komisje prowincjonalne, dyrektorów szkół i inspektorów). Nowy system oświatowy zaczął obowiązywać prawosławne szkoły w wyniku specjalnego statutu z 1776 roku, a także ustawy *Ratio educationis* (dotyczącej ujednolicenia szkół podstawowych w państwie, 1777). Zmiany te wywołały sprzeciw serbskiej Cerkwi, która reformy uznała za zamach na prawo do decydowania w kwestii oświaty narodowej. W wyniku reformy utworzono także państwową drukarnię, kierowaną najpierw przez Josepha von Kurzböcka (1736–1792), a następnie przez Stefana Novakovicia (1740–1826). Do reformy odniósł się w specjalnym liście do Marii Teresy (*Predstavka Mariji Tereziji*, 1777) Zaharije Orfelin (1726–1785), który, popierając założenia i cel zmian w szkolnictwie, zwrócił również uwagę na przyczyny serbskiego niezadowolenia w tym zakresie (tekst zapoczątkowuje symbolicznie serbski → racjonalizm).

Istotną rolę w kształtowaniu się idei serbskiej oświaty w XVIII i XIX wieku odegrała napisana jeszcze w 1741 roku (wydana w 1767 w Wenecji) przez biskupa Budy (wychowanka Akademii Kijowsko-Mohylańskiej) Dionisije Novakovicia (1705–1767) książka *Epitom ili kratkaja skazanija svjaščenago hrama, riz jego it.d.* Książka ta jest uważana za pierwszy serbski podręcznik (niebędący elementarzem) przeznaczony do nauki teologii (z elementami teologii katolickiej), a o jej randze i znaczeniu świadczy także fakt, że wspomina o niej słowacki poeta, historyk i slawista Pavol Jozef Šafárik (1795–1861) w swojej historii literatury serbskiej (*Geschichte der serbischen Literatur*, 1855). Na ziemiach serbskich w drugiej połowie XVIII i w pierwszych dziesięcioleciach XIX wieku podręcznik ten należał do najczęściej przepisywanych, docierał nawet w tym czasie do Dalmacji. Wysiłki zmierzające do organizacji serbskiej oświaty stały się także tematem wykładu Novakovicia *Slovo o pohvalah i polzje nauk svobodnih* (1744), który jest uważany niekiedy za pierwszy manifest oświeceniowy. Nawiązując do klasycznej erudycji, autor rozważa w nim aktualne problemy Serbów, które dostrzega w antagonizmie między edukacją a karierą wojskową, co odzwierciedla opozycję *vita contemplativa – vita activa.*

Oświata w ujęciu Novakovicia jest warunkiem postępu (→ postęp) ludzkości.

Ogromną rolę w powstaniu, a także w kształtowaniu oświaty i szkolnictwa serbskiego odegrały na przełomie XVIII i XIX wieku idee Dositeja Obradovicia (1742–1811) (→ dositejewszczyzna), który pod koniec życia pełnił funkcję pierwszego ministra oświaty, sprawując nadzór nad szkolnictwem na ziemiach Serbii tureckiej. W swoim najważniejszym dziele *Život i priključenija* (1783, 1788) serbski propagator oświecenia (→ oświecenie) i racjonalizmu (→ racjonalizm), odwołując się do własnego doświadczenia z młodości, dokonuje pośredniej krytyki szkoły jako instytucji powołanej do przekazywania wiedzy o otaczającym świecie (w będącym wstępem do tego dzieła tekście *Pismo Haralampiju* z 1783 roku za wzór stawia bojarów mołdawskich, którzy starają się o edukację synów, zwłaszcza w zakresie znajomości języków obcych). Zdaniem Obradovicia ówczesne szkolnictwo nie spełnia podstawowych celów, a więc nie przygotowuje młodego człowieka do wyzwań, jakie na niego czekają w życiu, szkoła nie uczy otwartości na to, co inne i nowe, nie kształtuje też w jednostce indywidualizmu. Szkoła pozostająca w gestii Cerkwi prawosławnej – jak zaznacza Obradović – czyni z człowieka wiernego i posłusznego wyznawcę prawosławia, oferując mu jedynie złej jakości edukację polegającą na nabyciu elementarnych umiejętności. Będące podstawą cerkiewnej edukacji żywoty świętych są niebezpieczne dla młodych ludzi, dlatego apeluje, by młodzież, która marzy o życiu klasztornym, ukierunkowała wysiłki na zdobywanie nauki („A wszystkie te dzieci, które myślą, by zostać duchownymi – [należy posłać] na naukę, na naukę!"). Problem braku budynków mogących służyć za szkoły proponuje rozwiązać przez zniesienie klasztorów i ich zamianę w instytucje użyteczności publicznej (głównie szkoły). Jak pisał poeta Sima Milutinović Sarajlija (1791–1847) w utworze *Srbijanka* (1826), Obradović „stworzył szkoły i naukę/ w serbskim mieście Belgradzie". Obradović jest zatem uważany za duchowego założyciela całego systemu szkolnictwa na południe od Sawy i Dunaju, gdyż w Serbii austriackiej idee oświatowe są już jasno sprecyzowane i wcielane w życie (Bogoslovija – akademia teologiczna, 1744, gimnazjum w Sremskich Karłowicach, 1791–1792). W 1808 roku Obradović został nadzorcą powstających w Serbii tureckiej szkół państwowych w miastach i większych wsiach. Na otwarciu w 1808 roku Wielkiej Szkoły (Velika škola), zwanej czasem także Liceum Dositeja (Dositejev licej) – najważniejszej instytucji oświatowej w Serbii aż do początków XX wieku i zalążku uniwersytetu w Belgradzie – Obradović wygłosił mowę *O dužnom počitaniju k naukam* (później publikowaną jako szósty rozdział jego książki *Mezimac*, 1818), w której, zwracając się do uczniów rozpoczynających naukę, stwierdza: „Z radością opłacamy waszych nauczycieli, by was pięknymi i użytecznymi naukami usposobić i przygotować na przyszłą korzyść i chwałę umiłowanej ojczyzny (→ ojczyzna) i całego narodu". Zaznacza również, że „mądry i rozumny człowiek stale się uczy i zawsze pamięta, że wciąż mało wie".

Szkolnictwo w Serbii tureckiej w tym okresie kształtowało się oczywiście w kontekście batalii o wyzwolenie narodowe spod osmańskiej dominacji

(1804–1813 i 1814–1815) (→ idea powstańcza), a zatem głównym zadaniem ówcześnie organizowanej oświaty było rozwijanie i umacnianie narodowej tożsamości. Rosnąca samoświadomość Serbów wymagała stworzenia od podstaw oświaty przeznaczonej dla szerokich mas społecznych, które do tej pory w znacznej mierze zasilały rzesze analfabetów. Na podstawie aktu z 1811 roku zakładano przede wszystkich szkoły podstawowe, czyli małe szkoły (*male škole*), natomiast nauczycielom przypominano o ich obywatelskich obowiązkach i odpowiedzialności za pracę w szkole. Akt ten zobowiązywał nauczycieli do pracy według własnych umiejętności i możliwości; nauka obejmowała natomiast elementarną umiejętność pisania i czytania, gdzieniegdzie również rachunków i cerkiewnego śpiewu. Praca z uczniami miała się odbywać indywidualnie, chyba że nauczyciel przeszedł kurs nauczycielski w Serbii austriackiej.

Szczególną rolę w tym czasie odegrała Wielka Szkoła w Belgradzie, która w założeniu miała przygotowywać kadrę odpowiednią dla potrzeb kształtującego się młodego państwa. W 1812 roku ukończyli ją pierwsi państwowi urzędnicy, natomiast do upadku pierwszego powstania w 1813 roku instytucja ta mogła pochwalić się dwoma rocznikami absolwentów o łącznej liczbie 40 osób. Jeden z nich – Lazar Arsenijević Batalaka (1793–1869) – w dziele *Istorija srpskog ustanka* (1898) zanotował, że status tej szkoły został zapisany przez „miłość do ojczyzny i potrzebę państwa". Pierwszym profesorem i organizatorem szkoły był Ivan Jugović (1772–1813), ale znaczną rolę w jej powstaniu odegrał także przywódca pierwszego powstania antytureckiego Đorđe Petrović, zwany Karađorđe (1762–1817) oraz Dositej Obradović. Pierwszymi uczniami byli synowie starszyzny, np. Karađorđa, Jakova Nenadovicia (1765–1836) czy Vasy Čarapicia (1768–1806). Ważne miejsce na mapie kształtującej się wówczas oświaty zajmowało nadal szkolnictwo organizowane przez Cerkiew, która również była zainteresowana kształceniem kadr. Należy w tym miejscu wspomnieć zwłaszcza o nowej szkole teologicznej (bogoslovija) powstałej w 1810 roku w Belgradzie. Dwa lata później ukończyło ją pierwszych czterech uczniów, którzy zostali wyznaczeni następnie na diakonów.

Wagę oświaty jako istotnego czynnika rozwojowego serbskiej kultury dostrzegał reformator i czołowa postać XIX wieku Vuk Stefanović Karadžić (1787–1864), który bezskutecznie próbował podporządkować rozwój oświaty państwowym regulacjom. W 1832 roku zgłosił nawet gotowość do pracy nad organizacją szkolnictwa i oświaty w Serbii (*Pismo knezu Milošu*), podkreślając zarazem potrzebę reform. „Według mnie – dowodził Karadžić – Serbii obecnie najbardziej brakuje ludzi sposobnych do służby na rzecz narodu". Odpowiednie urządzenie szkolnictwa i poprawa jego jakości przez wprowadzenie wiedzy dotyczącej tego, co dla Serbii w obecnej sytuacji jest najważniejsze, ma zatem przyczynić się – jego zdaniem – do dobrej organizacji i skutecznego zarządzania państwem. We wspomnianym liście proponował też reorganizację Wielkiej Szkoły, która powinna być przeznaczona dla specjalnie wybranych chłopców umiejących pisać i czytać w wieku 15–20 lat. W szkole tej trzech nauczycieli miało uczyć przez trzy lata następujących przedmiotów: historii

powszechnej, geografii, statystyki, gramatyki języka serbskiego, rachunków, retoryki, prawa, logiki, fizyki itd. Taki system edukacji zapewniłby – według Karadžicia – odpowiednie kadry dla Serbii w stopniu nieporównywalnie większym niż wykształcone w Peszcie, jak to ujmuje – po ukończeniu nawet dwunastu szkół. Przewidywał również możliwość wysyłania zdolniejszych uczniów na kontynuację nauki z funduszy państwowych do różnych krajów europejskich. Co do szkół na niższym szczeblu uważał, że trzeba w nich wprowadzać stopniowo podręczniki napisane według wzorców europejskich, tak by mogli je zaakceptować Serbowie tureccy i austriaccy.

Choć oficjalną legalizację serbska oświata zyskała na mocy fermanu w 1830 roku, wciąż jeszcze nie miała sprecyzowanego statusu w obrębie spraw państwowych. Od 1834 roku pozostawała razem z prawodawstwem w ramach jednego resortu, by w tym samym jeszcze roku przejść pod kontrolę ministra spraw zagranicznych, którego funkcję sprawował wówczas Dimitrije Davidović (1789–1838), polityk, dyplomata i zasłużony organizator. Na mocy *Konstytucji Księstwa Serbii* (Sretenjski ustav) z 1835 roku – pierwszej nowoczesnej konstytucji serbskiej, wzorowanej na ustawodawstwie francuskim z 1814 i 1830 roku oraz belgijskim z 1831 roku – oświata została wyłączona z gestii Cerkwi.

Autorem pierwszej ustawy regulującej funkcjonowanie szkół był w 1833 roku pisarz, historyk i geograf Dimitrije Tirol (1793–1857), który wzorował się w tym względzie na systemie austriackim. Akt ten porządkował system szkolnictwa, które dzieliło się na trzy rodzaje szkół: małe (*male*), normalne (*redovne*) i wielkie (*velike*). Tekst tej ustawy nie został opublikowany i do końca nie wiadomo, czy udało się jej przepisy wprowadzić w życie. Niemniej jednak jej powstanie było dowodem na to, że władze miały świadomość, iż szkolnictwo w Serbii po uzyskaniu autonomii powinno zostać oficjalnie uregulowane. Kolejnym etapem regulacji systemu oświaty jest wydanie w 1836 roku dokumentu *Plan za škole kako imaju postojati.* Przewidywał organizację szkół państwowych (*državne*, *pravitelstvene*) i szkół określanych jako szkoły powszechne, normalne (*obštestvene mlađe normalne škole*).

W 1838 roku pojawił się pierwszy oficjalny plan i program dla szkół podstawowych, którego kontynuacją był pierwszy akt regulujący przepisy ogólne *Nastavlenije učiteljima pravitelstveni i obštestveni škola u Knjažestvu Srbiji*. Nadal sprawą aktualną pozostawał też problem kształcenia kadr dla urzędów i instytucji państwowych, czego nie zdołała rozwiązać ustanowiona nawet w tym celu w 1838 roku szkoła średnia w Kragujevcu (potem przeniesiona do Belgradu). W zamierzeniu miała spełniać to samo zadanie co Wielka Szkoła z czasów pierwszego serbskiego powstania. Wśród najważniejszych profesorów uczących w szkole znaleźli się Jovan Sterija Popović (1806–1856) i Ignjat Stanimirović (1812–1878), którzy wykładali prawo naturalne, nauki polityczne i statystykę.

Za początek poważnej reformy szkolnictwa serbskiego uważa się wydanie dokumentu *Ustrojenije javnog učilišnog nastavlenija* z roku 1844, w czym znaczny udział miał ówczesny minister oświecenia publicznego Jovan Sterija Popović.

Akt ten wprowadzał cztery rodzaje szkół: szkołę podstawową, gimnazjum, szkołę handlową (posleno-trgovačka škola) i liceum. Pierwsza z nich miała za zadanie realizację dwóch funkcji: wychowawczej (wychowanie dobrych chrześcijan i oddanych obywateli) i kształcącej (zapewnienie najpotrzebniejszej wiedzy, możliwej do wykorzystania w następnych etapach edukacji). Przewidziano również utworzenie szkół dla dziewcząt. Pierwsza taka szkoła powstała w roku 1845 w miejscowości Paraćin. Obowiązkiem szkolnym zostały objęte dziewczynki, które ukończyły 6. rok życia. Naukę w takich szkołach prowadziły kobiety, a program był podobny do tego w szkołach dla chłopców, ale nie wykładano takich przedmiotów jak gramatyka, geografia, historia, stylistyka; poza tym dziewczynki uczono robótek ręcznych. W 1849 roku utworzono komisję odpowiedzialną za przygotowanie podręczników. Pierwszy podręcznik z radami dla nauczycieli został ułożony przez Milovana Spasicia w 1855 roku.

Wspomniany akt z 1844 roku wprowadzał sześcioklasowe gimnazja oparte na wzorach austriackich, dominował w nich klasyczny i humanistyczny model kształcenia (→ humanizm). W 1853 roku władze oświatowe podjęły reorganizację gimnazjów (i liceów) na mocy dokumentu *Ustrojenije knjaževsko-srbske gimnazije*. Gimnazjum serbskie, wydłużone do siedmiu klas, miało zostać urządzone na wzór rosyjskiego gimnazjum klasycznego. Dopuszczono również na stanowiska nauczycieli osoby, które ukończyły liceum, co zmniejszyło liczbę kandydatów z Wojwodiny.

Organizacja liceum na mocy aktu z 1844 roku pozostała niezmieniona: cztery klasy i dwa profile – filozoficzny i prawny. Jakościowej zmiany nauczania szkolnego dokonali jednak pierwsi stypendyści powracający z zagranicy, którzy w Serbii zostali profesorami: Dimitrije Matić (1821–1884), Kosta Cukić (1826–1879), Đorđe Cenić (1825–1903). Wykorzystywali w szkolnictwie wzorce zachodnioeuropejskie, zapoczątkowali też pracę nad podręcznikami i byli – co ważne w kontekście propagowanego modelu języka i literatury – zwolennikami idei Vuka Karadžicia. Inni Serbowie powracający z zagranicznych studiów stawali się popularyzatorami nowych idei w różnych dziedzinach życia społecznego i kulturalnego. Około 70% serbskiej inteligencji w XIX wieku zdobywało wykształcenie za granicą (głównie Niemcy, Austro-Węgry, Rosja i Francja). W ten sposób w połowie XIX wieku w Serbii dominowała niemiecka szkoła w nauczaniu historii i prawa, na przełomie wieków zaś na znaczeniu zyskały teorie francuskie, zwłaszcza w zakresie prawa cywilnego. W ekonomii popularne były najpierw idee angielskich liberałów zaczerpnięte za pośrednictwem niemieckim, a od lat 70. XIX wieku zaczęły oddziaływać rosyjskie koncepcje socjalizmu (→ socjalizm) utopijnego i teorie niemieckich socjalistów (poznane za pośrednictwem szwajcarskim). W literaturze natomiast dały o sobie znać różne wpływy, od niemieckiego romantyzmu po francuski modernizm.

Zagadnienie serbskiego szkolnictwa, w tym idea oświaty, zajmowało ważne miejsce w myśli inicjatora socjalizmu w Serbii Svetozara Markovicia (1846–1875). W tekście *Zadatak škole* (1873) z dystansem odnosi się do sporej grupy socjalistów (i części liberalnych reformatorów popierających ich w tym zakresie),

którzy, nie znając dokładnie możliwości i zadań oświaty, wymagają, by szkoła uczyła młodych ludzi przede wszystkim określonego zawodu, „czym będą mogli zasłużyć na chleb". Zdaniem Markovicia szkoła powinna stymulować rozwój dziecka (od strony fizycznej i moralnej, głównie jednak umysłowej) i sposobność do pracy, ale to w społeczeństwie musi ono znaleźć realizację swoich zdolności do pracy (dlatego też społeczeństwo jest zobowiązane do przejęcia na siebie tej kształcącej funkcji). Zwraca przy tym uwagę, że należy chronić dzieci przed obecną w kapitalizmie (→ kapitalizm) „eksploatacją", która sprawia, że dzieci są wykorzystywane do ciężkiej pracy, a w tym czasie zaniedbywana jest ich edukacja.

Ważnym momentem w rozwoju oświaty na ziemiach serbskich był rok 1881, który przyniósł wiele zmian w szkolnictwie, zwłaszcza podstawowym; na czele ministerstwa oświaty stał wówczas Stojan Novaković (1842–1915). *Zakon o osnovnim školama* wprowadza obowiązkową sześcioletnią naukę dla dzieci obu płci. Szkoła podstawowa ma za zadanie „nauką i wychowaniem" szerzyć w narodzie podstawową wiedzę, wiarę i moralność, przygotować też uczniów do życia obywatelskiego i nauki w szkołach średnich. W tym samym czasie powstaje również stowarzyszenie nauczycieli, które za cel działalności stawia doskonalenie zawodowe nauczycieli, walkę o ich prawa, a także dążenie do poprawy systemu szkolnictwa. Ponowna reorganizacja szkolnictwa podstawowego z roku 1898 wprowadza tzw. cywilne i dziewczęce szkoły (*građanske i devojačke škole*), które miały poszerzać wiedzę wyniesioną z wcześniejszych etapów edukacji i przygotowywać młodzież do życia w społeczeństwie. Zmiany zachodzą również w gimnazjach: od 1888 roku wprowadzono do nich przedmioty (etykę i filozofię), nadając im bardziej klasyczny kierunek. W gimnazjach powstają bractwa, które zajmują się sprawami polityczno-społecznymi, co wkrótce zostanie podporządkowane ściśle władzom szkolnym. W 1897 roku natomiast przyjęto rozporządzenie dotyczące Wielkiej Szkoły, którą określono jako „instytucję naukową o największej specjalizacji w Serbii".

Ustawa o szkolnictwie narodowym z 1898 roku była od samego początku ostro krytykowana, zwłaszcza przez kadrę pedagogiczną, dlatego też dosyć szybko przystąpiono do prac nad nowym prawem o szkolnictwie; na czele komisji, która miała koordynować prace, stanął wybitny pedagog Vojislav Bakić (1847–1929). Nowa ustawa została jednak wprowadzona dopiero w 1904 roku, za czasów ministra Ljubomira Davidovicia (1863–1940) – stąd zwano ją ustawą Davidovicia (*Davidovićev zakon*). Za główne zadanie szkół uznano „wychowanie dzieci w duchu narodowym i przygotowanie ich do życia obywatelskiego, zwłaszcza do szerzenia oświaty i serbskiej piśmienności w narodzie". Odnośnie do szkół średnich w 1912 roku podkreślono koedukację do szóstej klasy; dla dalszej edukacji dziewcząt przewidziane były szkoły żeńskie.

W 1905 roku Wielka Szkoła została przemianowana na uniwersytet. Ustawa o uniwersytecie przewidywała utworzenie pięciu wydziałów: oprócz tych, które istniały do tej pory, także wydział teologiczny i medyczny, a do filozoficznego włączono także wydział rolniczy.

Osobny okres w rozwoju oświaty serbskiej wyznacza istnienie Królestwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców (Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca – SHS), a następnie Królestwa Jugosławii (Kraljevina Jugoslavija). Pierwsze zmiany w obrębie szkolnictwa zarysowano już w 1919 i potem w 1927 roku, ale podjęto dopiero w formie ustawy w 1929 roku; miały na celu unifikację i ujednolicenie programów nauczania zróżnicowanych kulturowo i etnicznie terenów wchodzących w skład wielonarodowościowego państwa. Szkoły narodowe – według tych regulacji – „są państwowymi instytucjami, których zadaniem jest poprzez naukę i wychowanie w duchu narodowej jedności, religijnej tolerancji przygotować uczniów do bycia moralnymi, wiernymi i aktywnymi członkami społeczeństwa oraz do szerzenia narodowej oświaty przez pośrednią i bezpośrednią współpracę z instytucjami kulturalnymi przeznaczonymi do oświecenia narodu" (*Nastavni plan i program*, 1927). Ośmioletnia nauka w szkołach była obowiązkowa, powszechna i bezpłatna. System szkolnictwa wprowadzał czteroletnie szkoły podstawowe, czteroletnie wyższe szkoły narodowe (više narodne škole), przedszkole, szkoły specjalne i instytucje oświatowe. W okresie istnienia Królestwa SHS przewidywano także funkcjonowanie szkół cywilnych (građanske škole), przeznaczonych dla tych, którzy pragnęli kontynuować edukację, ale nie chcieli uczęszczać do szkoły średniej, będącej przepustką na studia uniwersyteckie. Do roku 1926 nie otworzono jednak ani jednej szkoły tego typu.

W myśl tej ustawy od 1929 roku celem szkoły średniej miał być harmonijny rozwój zdolności ucznia, który powinien zdobyć ogólne i narodowe wykształcenie („opšte i nacionalno obrazovanje"), ukształtowanie jego moralności i charakteru („da vaspita moral i karakter"), przygotowanie go do życiowych wyzwań, społecznych i obywatelskich obowiązków; za ważne zadanie oświaty uznano także dalsze zawodowe doskonalenie młodych ludzi w szkołach wyższych i na uniwersytetach.

W 1930 roku uchwalono ustawę o uniwersytetach, która miała uregulować i ujednolicić sytuację szkolnictwa wyższego na terytorium Królestwa. Przewidziano istnienie uniwersytetów w Belgradzie, Zagrzebiu i Lublanie; na uniwersytecie w Belgradzie miało być sześć wydziałów: filozoficzny, prawny, teologiczny, medyczny (z oddziałem farmaceutycznym), techniczny i rolniczo-leśny. Jako filie uniwersytetu w Belgradzie miały działać ośrodki w Skopju (wydział filozoficzny) i Suboticy (wydział prawny). Uniwersytetowi według prawa gwarantowano autonomię jako „najwyższej instytucji oświatowej przeznaczonej do kształcenia zawodowego, prowadzenia działalności naukowej i stworzenia jugosłowiańskiej struktury narodowej" („izgrađivanje jugoslovenske nacionalne strukture") (*Zakon o univerzitetima*, 1930).

W okresie drugiej wojny światowej w serbskiej oświacie znalazły odzwierciedlenie poglądy głównego serbskiego ideologa faszyzmu (→ serbski faszyzm) Dimitrije Ljoticia (1891–1945). Wprowadzony przez niego w tym czasie system (łączący umiarkowaną wersję nazistowskiego faszyzmu i serbskiego nacjonalistycznie zorientowanego tradycjonalizmu i konserwatyzmu) (→ konserwatyzm)

opierał się na zasadzie selekcji uczniów według kryterium narodowego i rasowego (co doprowadziło do podziału na uczniów narodowo podejrzanych i podatnych na negatywne, obce wpływy, a także narodowo poprawnych i budzących zaufanie). Realizację reformy nadzorował ówczesny minister oświaty Velibor Jonić (1892–1946), który propagował w treściach nauczania takie elementy jak wiara w Boga, przywiązanie do ziemi i krwi, kult rodziny i tradycji patriarchalnej (→ tradycja).

Po wojnie (w 1945 roku) już w ramach ustawodawstwa socjalistycznej Jugosławii wprowadzono ustawę o siedmioletnim obowiązku szkolnym, który następnie w roku 1952 przedłużono do lat ośmiu. W ramach tego etapu edukacji pierwsze cztery klasy były obowiązkowe dla wszystkich dzieci, a po ich ukończeniu kształcenie przebiegać mogło w niższym gimnazjum bądź w szkole podstawowej. Szkoły średnie obejmowały gimnazja ogólnokształcące i czteroletnie szkoły zawodowe, jak również trzyletnie szkoły dla wykwalifikowanych robotników. Jednocześnie zamknięto wyższe szkoły narodowe (*više narodne škole*), cywilne (*građanske*), cechowe (*šegrtske* i *niže zanatske škole*), gdyż uznano je za wyraz „dualizmu i niedemokratyczności" (*dualizma i nedemokratičnosti*) systemu oświatowego Królestwa Jugosławii. Ideowe przesłanie i cel działalności oświatowej streszczało popularne ówcześnie hasło „Oświatą do wolności!" („Prosvetom ka slobodi!").

W 1958 roku wprowadzono nowy system szkolnictwa, który szybko stał się obiektem krytyki. Wciąż nie udało się wyeliminować niepożądanych reliktów poprzedniej epoki w oświacie, zwłaszcza zaś w uprzywilejowanym położeniu gimnazjów przy wpisie na wyższe stopnie kształcenia. Uważano też, że wykształcenie nie jest odpowiednio związane z gospodarczymi i społecznymi uwarunkowaniami i że zaniedbano jego ideologiczne podstawy. W roku 1970 rozpoczęto pracę nad reformą szkolnictwa, do której wzywano w dokumencie *Rezolucija o razvijanju vaspitanja i obrazovanja na samoupravnoj osnovi*. W 1974 roku jugosłowiański system oświaty zyskał zreformowane szkoły średnie; miały wówczas realizować tzw. ukierunkowaną edukację (*usmereno obrazovanje*), ponieważ uczniów starano się zachęcać do kontynuacji nauki na wyższych stopniach edukacji. Dzieliła się ona na dwie fazy: pierwsza – dwuletnia, wspólna, w których treści „ogólnokształcące są oparte na wykładni marksistowskiej, samorządne i socjalistyczne, ideowo ukierunkowane i zintegrowane z pracą w przemyśle"; w drugiej fazie następowało kształcenie specjalistyczne trwające 1–2 lata (*Idejne osnove samoupravnog socijalističkog preobražaja vaspitanja i obrazovanja*, 1974).

W roku 1991, już po rozpadzie Jugosławii, powrócono do systemu z gimnazjami i średnimi szkołami zawodowymi. Jednocześnie zdefiniowano cele kształcenia, którymi były: stworzenie równych warunków edukacji dla wszystkich obywateli, nacisk na rozwój osobisty każdego ucznia, zapewnienie warunków rozwoju oświaty w powiązaniu z naukowo-technicznym, społecznym i kulturalnym rozwojem kraju. Od nauczania przedszkolnego wymaga się, by zapewniło dziecku odpowiedni proces socjalizacji i rozwój osobisty, by

pomogło opanować język ojczysty i przygotowało do szkoły. Nauka w szkole podstawowej jest obowiązkowa od 7. do 15. roku życia i jest bezpłatna; jej cel to zapewnienie uczniowi ogólnego wykształcenia, harmonijnego rozwoju osobowego, a także przygotowanie do dalszych etapów edukacji. Po ukończeniu szkoły podstawowej uczeń ma do wyboru cztero- lub trzyletnią szkołę średnią lub dwuletni kurs przygotowujący do pracy. Gimnazjum jest czteroletnią ogólnokształcącą szkołą średnią, zapewniającą zawodowe przygotowanie z różnych dziedzin (m.in. ekonomii, chemii, geodezji itd.). Najwyższy stopień edukacji to uniwersytet (państwowych jest w Serbii sześć, jeden prywatny).

Istotnym wydarzeniem, które podkreśliło potrzebę przemiany serbskiego szkolnictwa i zmianę myślenia o oświacie, okazał się zorganizowany w 1996 roku (w 150. rocznicę założenia szkoły podstawowej im. Radoje Domanovicia w Kragujevcu) Okrągły Stół „Škola danas – mogući pravci promena". Wzięło w nim udział 19 profesorów, którzy dyskutowali nad kluczowymi kwestiami dotyczącymi oświaty. Mladen Vilotijević wskazywał na zagrożenie wynikające z faktu, że szkoła – jego zdaniem – stanowi aktualnie „wąskie gardło" i nie spełnia coraz większych edukacyjnych oczekiwań, natomiast Nikola Potkonjak w referacie *Otvorena škola – škola budućnosti* wskazywała na zmiany w systemie kształcenia w kontekście potrzeby otwarcia się na drugiego człowieka, na zmieniający się świat i Europę.

W połowie i pod koniec lat 90. oświata stała się też ważnym punktem w programach serbskich partii politycznych. Serbska Partia Radykalna (Srpska radikalna stranka) sprzeciwiała się seryjnemu „produkowaniu dyplomów", zwłaszcza w szkolnictwie zawodowym (*Program Srpske radikalne stranke*, „Velika Srbija" 1996, br. 99). Jugosłowiańska Lewica (Jugoslovenska levica) opowiadała się w oświacie za równowagą pomiędzy tradycjonalizmem a innowacyjnością i jej apolitycznością (*Program JUL-a*, „Politika" 1996). Partia Demokratyczna (Demokratska stranka) przestrzegała, że współczesny model szkolnictwa oddala Serbię od Europy (→ Europa) i uniemożliwia uczestnictwo Serbów w europejskiej wspólnocie idei, wiedzy i nauki oraz że serbska szkoła cierpi z powodu nadmiaru teorii i braku praktyki (*Demokratska stranka. Obrazovanje: izborni program*, 1992). Socjaliści zaś (Socijalistička partija Srbije) podnosili w kontekście oświaty postulaty nowoczesności (→ nowoczesność), m.in. potrzebę dostosowania szkoły do szybko zmieniającego się świata, dlatego opowiadali się za wprowadzeniem kształcenia informatycznego jako „alfabetu współczesności" (*azbuka današnjice*) (*Socijalistička partija Srbije, Srbija 2000 – korak u novi vek*, 1996).

W tym też okresie dają o sobie znać dyskusje dotyczące ideologizacji szkoły, czego przejawem był silny „rewizjonizm" w obrębie podręczników do historii (→ historia) i kwestia obecności nauczania religii (→ religia) w szkole. Historycznej reinterpretacji w szkolnych programach patronują niektórzy historycy związani z Serbską Akademią Nauk i Sztuk (Srpska akademija nauka i umetnosti – SANU), np. Milorad Ekmečić (1928–2015) czy Dejan Medaković (1922–2008), którzy okres komunizmu określają jako „zło, o którym trzeba zapomnieć" i symp-

tomatycznie pomijają milczeniem czas od śmierci Josipa Broza Tity (1892–1980) (→ titoizm) do przemian politycznych 2000 roku (nie wymieniając z nazwiska nawet Slobodana Miloševicia); rozbudowaniu natomiast ulegają treści dotyczące Serbii średniowiecznej i jedynej pozytywnie wartościowanej tradycji cerkiewnej. W latach 90. toczyły się także ostre dyskusje dotyczące obecności religii w programach nauczania. Jako osobny przedmiot kształcenie w zakresie religii nie funkcjonowało (w przeciwieństwie np. do innych republik postjugosłowiańskich), choć uczestnicy sympozjum *Škola i religija* w 1992 roku proponowali, by treści religijne wprowadzić do już istniejących przedmiotów (ale bez podkreślania ich charakteru konfesyjnego). Kwestia ta znalazła się w centrum uwagi ponownie w 2000 roku. W nowych politycznych warunkach dyskusję w tym zakresie podjęła Cerkiew, ale również niektórzy politycy, np. Bogoljub Šijaković (ur. 1955), który opowiadał się za nauczaniem religii opartym „na jednej wierze i konkretnym wyznaniu" (*Država, crkva, vjeronauka*, 2001). Na wprowadzenie tego przedmiotu zezwolił premier o liberalnych poglądach (→ liberalizm) Zoran Đinđić (1952–2003) w 2001 roku po konsultacjach z przedstawicielami wspólnot religijnych (oficjalne zmiany w ustawie o oświacie potwierdziły ten fakt w 2002 roku).

We współczesnej Serbii, dostrzegając ogromne zapóźnienie kraju na polu oświaty w stosunku zwłaszcza do zachodu Europy, system oświatowo-wychowawczy przechodzi gruntowne przewartościowania i reorientacje. Przyjmując powszechnie, że system oświaty jest odpowiedzialny „za konceptualizację obiektywnych indykatorów kulturowej tożsamości, metodologię dydaktyki oraz sposób i treść jej stosowania", podkreśla się, że powinien on – pośrednio bądź wprost – „skłaniać ucznia do zadawania sobie pytań o to, kim jest, z jaką zbiorowością się identyfikuje, jakie są jego, a jakie obce wartości, które wyznaje" (Z. Abramović, *Kulturni identitet u obrazovanju – između čuvanja i guljenja*, 2012). Instytucje oświatowe, wypełniając swoje liczne i fundamentalne zadania dotyczące kształcenia młodych ludzi, powinny zwracać uwagę na zrównoważenie rozwoju osobistego, narodowościowego i kulturowego uczniów, co można osiągnąć w wyniku rozsądnego i wyważonego wyboru treści kształcenia, jak również wprowadzenia dydaktyczno-metodologicznej kontroli jego jakości; tak pojęty system będzie ukierunkowany na rozwijanie w młodych ludziach tolerancji względem innych kultur. Jednocześnie, mając na uwadze doświadczenia historyczne w tym zakresie (zwłaszcza z okresu Jugosławii czy stanu po jej rozpadzie), teoretycy i reformatorzy serbskiego systemu oświatowego podkreślają, że w procesie rozwijania narodowościowych wartości i narodowej tożsamości – jeśli nie zrozumie się ich społecznego, politycznego czy socjopsychologicznego charakteru – istnieje niebezpieczeństwo, że narodowe szkolnictwo przemieni się w „nacjonalistyczną, bezkrytyczną hiperbolizację własnych narodowych wartości, samozadowolenie, samowykluczenie, narodowy romantyzm i negację wartości, praw i swobód innych nacji i narodów" (B. Jovanović, *Uloga škole u razvijanju nacionalnih i proevropskih vrednosti*, 2012). W 2010 roku przyjęto program *Strategija razvoja obrazovanja*, który wywołał

skrajne oceny (podobnie jak analogiczny plan w Chorwacji). Trudność w jego realizacji wynikała przede wszystkim z oporu środowiska uniwersyteckiego (odpowiedzialnego za przygotowanie podręczników i w tym sensie współtworzącego stary system), braku politycznej woli i społecznego porozumienia (jak było w Słowenii).

Idea oświaty, której kształtowanie na przestrzeni najnowszych dziejów Serbii najpełniej obrazuje rozwój samego szkolnictwa, odzwierciedla przemiany, jakie zachodziły w narodzie i kulturze serbskiej. Narodowa emancypacja zapoczątkowana w 1804 roku, ale trwająca właściwie do ostatnich dekad XIX wieku, stworzyła potrzebę elementarnej edukacji szerokich mas społecznych (w dużej mierze za sprawą wielowiekowego zniewolenia niepiśmiennych), rozbudzenia narodowej tożsamości i wykształcenia kadry dla odrodzonej państwowości. W skomplikowanych dla Serbów, jak również dla innych narodów południowosłowiańskich czasach następnego stulecia (Królestwo SHS, potem Jugosławia) oświata odgrywała ważną ideologicznie rolę w procesie ujednolicania zróżnicowanych etnicznie, kulturowo i religijnie narodów wchodzących w skład wspólnego państwa. Tragiczne konsekwencje rozpadu federacji, powolny i trudny okres ustrojowej i politycznej transformacji Serbii na przełomie XX i XXI wieku nie ominęły także oświaty, wciąż borykającej się z ideologicznymi i nacjonalistycznymi kliszami, ale stopniowo otwierającej się na nowoczesne europejskie wartości.

Dositej i (srpska) škola. Zbornik radova, ur. D. Ivanić, Beograd 2011; Jovović R., *Škola u razvoju*, Kragujevac 1998; Potkonjak N.M., *Sistem obrazovanja i vaspitanja u Jugoslaviji*, Beograd 1980; *Prosveta, obrazovanje i vaspitanje u Srbiji*, ured. odbor R. Ničković, Beograd 1971; *Škola kao činilac razvoja nacionalnog i kulturnog identiteta i proevropskih vrednosti: obrazovanje i vaspitanje – tradicija i savremenost*, ur. V. Trifunović, Jagodina 2012.

Damian Kubik

OŚWIATA
(Słowenia)

Dobrze zadomowiony w języku słoweńskim wyraz *prosveta*, mający różne pokrewne opisowe odpowiedniki w tekstach XIX-wiecznych (*pouk med ljudi* czy *razširjevanje dobrih bukev*), nie zmieniał aż do dnia dzisiejszego swego edukacyjnego niemieckiego i łacińskiego kontekstu znaczeniowego jako pochodnej figur „światła umysłu”, zwykle sytuowanej też blisko pojęć *poučitev*, [racjonalna] *izobrazba*, *vzgoja* – czyli zarówno proces, jak i jego rezultat (tak niezmiennie w akademickim słowniku języka słoweńskiego z 1970–2000,

wcześniej w podobnym krótkim Jožy Glonara – 1936 czy u Maksa Pleteršnika – 1895). Z powodu niecałkowitej adekwatności wyjściowej terminologii (wieloznaczne *die Aufklärung* czy *die Bildungwesen*) precyzyjne pojęcie oświaty zyskało wcześniejsze realizacje semantyczne raczej przez analogie leksykalne do kilku języków słowiańskich, np. chorwackiego/serbskiego. Podobnie jak w rozumieniu germańskiej filozofii oświeceniowej (→ oświecenie), chodziło jednak od początku o indywidualne i zbiorowe doświadczenie mocy rozumu, lecz – co szczególne ważne w świetle ścisłego uzależnienia Słoweńców od jej austriackiego wariantu – większy nacisk kładziono na praktyczne skutki planowego nauczania dla pożytku władzy politycznej niż na filozoficzną interpretację samego pojęcia – idei sprawczej tych działań. Ponadto od końca XVIII wieku aż do lat międzywojennych XX wieku – z krótkimi przerwami – przemożny wpływ na jej interpretację miały katolickie środowiska kościelne (→ klerykalizacja).

Czasoprzestrzenne tło genetyczne ewolucji bardzo słabo pod względem czysto teoretycznym i jednostronnie uzasadnianej idei powszechnej i obowiązkowej oświaty w słoweńskiej części monarchii habsburskiej wyznacza jeszcze przed rewolucją francuską ruch reformatorski, zapoczątkowany przez pozostającą pod nadzorem Marii Teresy Nadworną Komisję ds. Studiów, w kręgu której powstała *Ogólna ordynacja szkolna dla szkół normalnych, głównych i trywialnych* (*Allgemeine Schulordnung* […], słoweń. *Splošna šolska naredba*, 1774). Jej ukierunkowanie nie celowało w monopol Kościoła w sferze oświaty (od kontrreformacji), lecz przenosiło ciężar niekontrolowanej edukacji domowej w kompetencje państwa, co teraz poprzez definiowanie sfery szkolnictwa jako *politicum* odegrało istotną rolę w postrzeganiu oświaty w kategoriach obywatelskich zobowiązań i kształtowania moralno-religijnego jednostek. Kilka lat przed tą datą Marko Pohlin (1735–1801) wyrażał przedwczesną nadzieję, że decydującym czynnikiem w podniesieniu poziomu świadomości zbiorowej stanie się znormatywizowany *kranjski jezik* przynoszący korzyści duchowym i świeckim panującym, „by łatwiej chłopa w jego języku nakłonić do posłuszeństwa Kościołowi i państwu” (M. Pohlin, *Kraynska gramatika*, 1768); jego plany po latach Valentin Vodnik (1758–1819) sprowadzi do ambicji nauczenia czytania „każdego pasterza i pasterki” (*Pismenost ali gramatika za perve šole*, 1811). Kłopoty z urzeczywistnieniem tej części reform terezjańskich powodowały na ziemiach słoweńskich bezustanne spory o proporcje między zalecanym paradygmatem poznawania „wyższego świata” przez język niemiecki a prawem katolickiego chłopstwa w wielonarodowej monarchii do przyjmowania nauk w ojczystej – choć nieskodyfikowanej – mowie. W 1794 roku Žiga Zois (1747–1819) udzielał już praktycznych porad ku jej funkcjonalizacji w kalendarzach ludowych, używając terminologii wówczas bliskoznacznej obecnemu znaczeniu leksemu *prosveta* – *razsvetljenje ljudstva*, *pouk ljudstvu* i in. (*Pismo Vodniku*, 1794). Na obszarze tym, pod każdym względem prowincjonalnym w stosunku do ośrodka wiedeńskiego, nie było aż do połowy XIX wieku istotnego medium intelektualnego mogącego przenosić/asymilować zewnętrzne wpływy inne niż płynące z owego centrum. Do wyjątków należeli w omawia-

nym okresie synowie niższych stanów zyskujący świeckie wykształcenie – tacy jak Janez Primic (1785–1823), Jernej Kopitar (1780–1844) czy Franc Miklošič (1813–1891) – którzy, choć nie rozważali teoretycznych aspektów działalności oświatowej, fundamentalną wiedzę wynieśli z państwowych terezjańskich podstawówek. Bodźcem do zainteresowania kwestią oświatową wśród bardzo nielicznej laickiej inteligencji był dopiero okres istnienia napoleońskich Prowincji Iliryjskich, a poważniejszą refleksję na ten temat podejmie po kilkudziesięciu latach obóz liberałów – jednak na bazie osiągnięć duchowieństwa. Uzasadnienie sensu powszechnego wdrażania oświaty jako procesu – formułowane zwyczajowo w języku niemieckim, a wcześniej po łacinie – dokonało się w tradycji słoweńskiej jeszcze w czasach rozwoju szkoły protestanckiej czasów Primoža Trubara (1508–86) (→ reformacja), a następnie w dwustopniowym szkolnictwie jezuickim (zastąpionym po kasacie zakonu przez dominikańsko-augustiańskie) dla młodzieży szlacheckiej (*studia inferiora* i teologiczno-prawne *superiora* z elementami przyrodoznawstwa oraz historii i wyraźnym pierwiastkiem zabawy), jak też dostępnych dla niej austriackich akademii wojskowych, wszechnicy benedyktyńskiej w Salzburgu czy protestanckich uczelni północnych Niemiec. Taki kierunek wpływów ideowych związany w coraz większym stopniu z ideałami oświeceniowymi i tezą reformującego się katolicyzmu o powszechnej zrozumiałości Pisma Świętego skłonił Blaža Kumerdeja (1738–1805) do uznania tych postulatów za własne i powołania rodzimych duchownych do działalności oświatowej w ogłoszonym planie urządzenia szkół w Krainie (1772 – tamże propozycje wprowadzenia na poziom średni nauki języków chorwackiego i polskiego). Nie chodziło przy tym jeszcze o upowszechnianie spójnego słoweńskiego dziedzictwa – jak u narodów dążących do językowo-kulturalnej centralizacji na Zachodzie bądź odkrycia korzeni u habsburskich mniejszości (Czechów, Słowaków, Węgrów, Chorwatów czy Serbów) (→ kultura) – lecz o skuteczne nauczanie poddanych moralności chrześcijańskiej w rozproszonych wielonarodowych prowincjach. Założenie oparcia tożsamości etnicznej Słoweńców na języku oznaczało w tym wypadku najbardziej praktyczny wariant adaptacji wszystkich możliwych źródeł ich późniejszej myśli odrodzeniowej: pism Monteskiusza, wolteriańskiej koncepcji narodu, *Umowy społecznej* Rousseau z postulatem edukacji w języku ojczystym, haseł fizjokratów o konieczności nauczania chłopstwa – Francois Quesnay (1694–1774), Victor Mirabeau (1715–1789) i in. (→ naród). Takie cele praktyczne wspierali też francuscy janseniści i ich austriaccy/słoweńscy wychowankowie dążący do rozpowszechniania dzieł naukowych pisanych w żywych językach i do delatynizacji szkół.

Na ziemiach podległych administracji austriackiej istotną rolę w nacjonalizacji nauczania odegrały również popierające (niemiecką) dydaktykę retoryczno-stylistyczną szkoły pijarskie. Ostatecznie ważniejsza dla dwujęzycznego kleru w Słowenii okazała się jednak duchowa formacja jansenizmu (→ jansenizm) odrzucającego szablony zewnętrznej pobożności na rzecz medytacji nad niedoskonałością ludzkiego stworzenia, z początkowego katalizatora przemian kul-

tury i oświaty (wpływ m.in. z Grazu; ponadto biskup arystokrata Karel Herberstein (1719–1787) w lublańskim seminarium duchownym), stając się ich hamulcem. Wśród szerokich rzesz słoweńskich księży dzięki temu nurtowi wcześnie utrwaliło się wszak na całą pierwszą połowę XIX wieku przekonanie o absolutnej niezbędności słoweńszczyzny na poziomie katechizmów i modlitewników w dziele duszpasterskim. W pracy nad pierwszymi tekstami szkolnymi, których brakowało od spuścizny Pohlina, pomagał zaś Słoweńcom „ojciec slawistyki" Josef Dobrovský (1753–1829). Czechom władze austriackie wcześnie zezwoliły na działalność oświatową w ich języku (patent z 1747 roku, katedra filologiczna w Wiener Neustadt, 1752) i autorzy słoweńscy często się później na ich przykład powoływali – jak i na podobne ustępstwa w stosunku do Chorwatów. Jedynym znanym ich pamięci typem szkoły niełacińskiej była jednak wyłącznie instytucja niemiecka, w końcu XVIII wieku propagująca przynajmniej oficjalnie ideał walki z materialnym zacofaniem poddanych. Nieprzypadkowo jedne z pierwszych zaaprobowanych publicznych odczytów w języku słoweńskim poświęcone były położnictwu (1792). W okresie józefińskim (1780–1790) (→ józefinizm) szczególnie w Karyntii rozwija się tradycja lokalnych elementarzy „dla chcących w piśmie słoweńskim czytać" (O. Gutsman, *Windische sprachlehre*, 1777, 1790), co miało związek z ideą oświaty praktycznej uprawianej przez proboszczów (przekład Antona Linharta podręcznika weterynaryjno-rolniczego Johanna Wollsteina, 1792). Wpływ na poczucie misji nauczycielskiej miały też zalecenia władz kościelnych, by każdą homilię sporządzać na piśmie, dostosowując do możliwości lokalnego odbiorcy. Z kolei w miejskich szkołach normalnych ogólnemu postępowi monarchii sprzyjać miała edukacja praktyczno-rzemieślnicza – w sytuacji, gdy na wszystkich ziemiach zamieszkałych przez Słoweńców odsetek ludzi piśmiennych wynosił najwyżej 4%.

Pozytywne efekty tych działań nie zdążyły się utrwalić w obliczu oskarżenia szkoły oświeceniowej w Austrii o szerzenie idei demokratycznych i zakonserwowania jej – z krótką przerwą – w modelu klerykalnym od kolejnej ustawy o szkolnictwie przez cały okres 1805–1869. Rozbici terytorialnie i stanowo Słoweńcy nadal nie manifestowali zbyt daleko idących aspiracji oświatowych (i wysokich kompetencji nauczycielskich), choć niedługo oddziałał na nich niemiecki preromantyzm i duch idei napoleońskich. Dominowała postawa reprezentowana przez typowych austro-słoweńskich wizytatorów szkolnych: „Całą oświatę przepoiła wielka myśl o oddziaływaniu religii na dobrobyt obywateli" przeciw „fali fałszywych wyobrażeń, ateizmu i niemoralności" (Franc Krobat, 1805; cyt. za: V. Schmidt, *Zgodovina šolstva in pedagogike na Slovenskem*, II, 1988); „Zadania oświatowe związane z kształtowaniem ducha moralnego są sprawą osób duchownych, którym nauczyciele tylko służą pomocą" (Janez Auchmann, 1808; tamże). Rozbudowany konserwatywny nadzór kościelny (na wyższych poziomach szkolnictwa wystawiający nauczycielom świadectwa moralności) zderzał się z ekonomicznymi potrzebami społeczeństwa, ponownie w stylu pedagogiki feudalnej podzielonego na stany, z których najniższemu

przepisano nie kształcenie rozumu, a wiedzę mechaniczną – u starszych dzieci aplikowaną w szkółkach niedzielnych, zgodnie z późniejszą dewizą Antona Slomška (1800–1862): „Dni robocze służą chłopom do pracy, do nauki – niedziele i święta" („encyklopedia chłopska" *Blaže ino Nežica v nedeljski šoli*, 1842).

Krótkotrwała zmiana hierarchii pojęć i słownika nastąpiła w kilkuletniej (1809–1813) fazie panowania na części ziem słoweńskich władzy napoleońskiej, która – opierając się na filozoficzno-pedagogicznych argumentach wysuwanych przez trzeci stan (kształcenie sprawności umysłowej dla postępu – Lavoisier, przydatność nauk stosowanych – Condorcet, wielość ról społecznych i możliwość awansu osiągalne dla adepta wykształcenia ogólnego – Rousseau, zastąpienie religii etyką, negowanie feudalnej umysłowości) (→ kształcenie) – zdołała ujednolicić trzy funkcjonujące kategorie szkół w myśl zasady ich zrzeszenia w krajową wszechnicę lokalnych „akademii" o demokratycznej strukturze. Dzięki dowartościowaniu *langue du pays* – wraz z przeorientowaniem programów z germano- na franko- i italofilskie – Valentin Vodnik jako dyrektor jednej z takich szkół mógł uznać, iż związek oświaty (jako procesu) z medium językowym musi mieć charakter naturalny: „Drogę do wszystkich nauk wyższych trzeba rozpocząć od słowa, którego nas matka nauczyła" (V. Vodnik, *Pismenost*..., 1811). Język ludu miał posłużyć tym razem za uniwersalne narzędzie wychowawcze, toteż Vodnik przez kolejny trójjęzyczny elementarz dał je też dzieciom niemieckim i francuskim, „by każdego w jego mowie wpierw wyćwiczyć" (V. Vodnik, *Abeceda ali azbuka*, 1812). Zmiany okazały się zbyt radykalne – żywe języki w szkołach średnich i powszechne prace ręczne dla dziewcząt burzyły w odczuciu autorów listów pasterskich ład stanowy. W Lublanie na krótko powstała jednak „encyklopedystyczna" namiastka uczelni wyższej bez oprawy akademickiej (Centralna šola, 1810) z rektorem Jožefem Balantem (1763–1834), ostatecznie kładąca nacisk głównie na teologię (obecną też w eklektycznych studiach „filozoficznych"), a w samej styryjskiej Austrii (Graz) – katedra języka słoweńskiego (1811); jej ideę jako centrum oświaty duchownych i urzędników nakreślił Kopitar.

Przywrócenie przez Austriaków poprzedniego systemu ze szkolnym patronem parafialnym, katechetą i biskupim wizytatorem jako głównymi aktorami procesu nauczania (1818) odbiło się na urzędowych poglądach na oświatę i statusie w niej języka słoweńskiego. Seminaria duchowne go tolerowały jako rękojmię moralnej czystości charakteru narodowego (taki pogląd reprezentował Matevž Ravnikar, 1776–1845), ale na innych polach obecne było poczucie niespełnionych ambicji – młodo zmarły (1835) świecki erudyta Matija Čop (1797–1835) nie zdążył „ludu swego pismami oświecić" (F. Prešeren, *Jezike vse Evrope je učene* – epitafium 1840). Lokalni hrabiowie i tak skarżyli się cesarzowi na niedopuszczalne ustępstwa dyscyplinarne nauczycieli wobec chłopskich synów, a intencją aparatu biurokratycznego było raczej uformowanie półpiśmiennego słowiańskiego absolwenta niż jego germanizacja – grożąca wzrostem świadomości społecznej (wraz z „nieprawomyślnością") i ambicją przejścia na wyższy szczebel oświaty. Słowenizację kształcenia na poziomie podstawo-

wym (de facto w dialektach) tłumaczono potrzebą zapewnienia elementarnej komunikacji poddanych ze światem kościelno-urzędniczym, nie sięgając do możliwości, jakie dawała uczniom znajomość języka państwowego (zarządzenie Nadwornej Komisji z 1829 roku). Rząd w Wiedniu w 1839 roku zalecił również przybliżenie oświaty humanistycznej do „interesów przemysłu", co akurat wśród Słoweńców już wcześniej napotykało oddźwięk w postaci popierania szkół rzemieślniczo-zawodowych (również z klasami żeńskimi; długie tradycje miała tu żegluga w Trieście i mechanika oraz handel w Lublanie). Jednocześnie musieli się oni godzić na łączenie swej nauczycielskiej profesji z funkcją organistów (na początku XIX wieku zmuszeni też byli dorabiać muzykowaniem w karczmach, nierzadko pozyskując przy tym uczniów) i stosowanie – wbrew liberalnej pedagogice Johanna Pestalozziego w innych krajach – rozbudowanego systemu kar szkolnych. Świeckimi pedagogami byli dotychczas w Słowenii tylko Kumerdej i Linhart, a samą tę dziedzinę od 1815 roku przypisano do lublańskiego studium teologii i powierzono kanonikom.

Zasłużony później dla sprawy narodowej oświaty biskup Anton Slomšek rozpoczynał jeszcze w latach 30. w Klagenfurcie od głoszenia tez o języku będącym manifestacją woli Bożej i odejściu od niego w przekazywaniu wiedzy o świecie jako grzechu śmiertelnym, a także jako pierwszy oficjalnie zaakceptował zasługi słoweńskich protestantów dla religijnego oświecenia ludu. Począwszy od Celja (1821), kompletowano za zgodą ordynariatów biblioteki pedagogiczne (raczej o nastawieniu duszpasterskim i politechnicznym; wyjątkiem były w nich konserwatywne [antyoświeceniowe] podręczniki metodyczne Friedricha Rochowa i Vincenza Mildego). Nauczycielki – poza prywatnymi guwernantkami – były skazane na samodzielne półlegalne dokształcanie się po zaleceniach samego cesarza (1826), by dopuszczać je do młodzieży dopiero w starszym wieku (często jako wdowy po nauczycielach). Z podobnych powodów władze oświatowe separowały młodzież według płci w chórach („wzrost niszczących namiętności przy wspólnym śpiewie" – opinia rewizora Jurija Pauška, 1842; cyt. za: V. Schmidt, tamże). Brakowało dla dziewczęcych instytutów wychowawczych kadr wyposażonych w wiedzę pedagogiczną (*Erziehungskunde*), a poza Lublaną trzeba je było najmować z zagranicy. Przyklasztorne słoweńskojęzyczne szkolnictwo urszulanek pozostawało poza ścisłą kontrolą państwa. W takich okolicznościach sam nowocześniejszy od kręgu pojęć związanych z wychowaniem moralnym termin *prosveta* zaczyna upowszechniać się późno – Janez Trdina (1830–1905) używa go we wspomnieniach o pracy nauczycielskiej w Rijece dopiero z lat 50. (gimnazjum jako „przestrzeń oświaty i życia duchowego" – *Hrvaški spomini*, 1885).

Po grożącym poważnym rozdźwiękiem wewnętrznym ukonstytuowaniu się klubów iliryjskich w Styrii i Karyntii (od lat 30.) i uruchomieniu almanachu „Kranjska čbelica" (1830) sprawy oświaty uzyskały pod piórami Słoweńców wymiar (pre)romantycznego idyllizmu, oddalając się od ducha konserwatywnego utylitaryzmu habsburskiej machiny edukacyjnej. Z jednej strony nauczyciele próbowali dzielić się swymi humanistycznymi refleksjami z własnych notatek,

z drugiej byli skrępowani obowiązującymi dekalogami typu *Methodenbuch* Antona Hyego (1761–1831) (1812–1814 – z rozdziałem *O ludzkiej duchowości*, przeznaczonym tylko dla wybranych szkół). Pojawili się pierwsi rodzimi twórcy dzieł pedagogicznych (Peter Musi, Janez Kranjc, Jožef Huber i in.) – w dużej mierze zorientowani na metodyki szczegółowe, z czasem jednak przyjmujący herbartowskie zasady formalizmu i rygoryzmu jako podstawy sukcesu pracownika państwowego systemu oświaty. Musieli, sami nie zawsze dokształceni, poświęcić swe demokratyczne ideały dla dobra praktycystycznych celów ograniczonego i zgodnego z własnym stanem rozwoju umysłu wychowanków w jednej z najbardziej konserwatywnych monarchii europejskich. Zgodnie z doktryną Hyego, pokorny uczeń miał „zadowolić się tym, co zrozumiał" (*Methodenbuch*, 1814), a w nauczaniu religii być pozbawiony możliwości prowadzenia sokratejskiego dialogu („szkodliwe jest w nauce niewychodzenie od Boskiego autorytetu" – mariborski wizytator Janez Purkarthofer, *Ordinariatsverordnungen*, 1831). Podobnych deklaracji było sporo w środowisku etnicznie słoweńskich urzędników kościelnych (pierwszeństwo wiary przed prawdą, niebezpieczeństwo nadmiernego rozbudzenia potrzeb umysłowych u spokojnych i dobrze wychowanych chłopów, powszechna oświata w kwestiach religijnych jako antidotum na „rozpasanie" itp.). Sam Slomšek zarządzał „wyuczyć młodzież najpierw na obywateli nieba, potem do życia codziennego" (A. Slomšek, *Hrana evangelskih naukov*, 1845). Nawet w średnim kształceniu artystycznym odgórnie ograniczano reprodukcję pejzaży i portretów, zadowalając się odtwarzaniem geometrycznych ornamentów z szablonów.

Cel maksymalny takiej oświaty, sprowadzający się do utrwalenia „skromnego i niezepsutego sposobu życia niewynaturzonego słoweńskiego ludu" – P. Musi, *Navod v branje za mladost nedeljskih šol* (1832), przestał być wystarczający w dobie narastania nastrojów rewolucyjnych w połowie wieku. Także obecny w oświacie gimnazjalnej neohumanistyczny lingwocentryzm, w ostateczności sprowadzający się do rozbudowania mechanicznego kursu łaciny (anachroniczna *latinska šola*), zaniedbał swe leżące w niemieckiej filozofii idealistycznej podstawy, stając się poligonem ćwiczeń pamięciowych. Austriacy stworzyli z udziałem słoweńskich funkcjonariuszy edukacyjnych dogmatyczny system reprodukowania karnych, przytłumionych indywidualności, przewrotnie wykorzystując przy tym instrument języka ojczystego uczniów. Odległe jego tło stanowiło heglowskie przekonanie o roli państwa w umoralnianiu danych mu obiektów – młodych ludzi, a wizytujący lublańskie gimnazjum cesarz Franciszek I ujął to lakonicznie w słynnej maksymie: „Nie potrzebujemy uczonych, lecz dobrych, wiernych poddanych" (1821).

Rewolucyjne wydarzenia 1848 roku wywołały w systemie oświaty w Słowenii sekwencję zdarzeń ostatecznie likwidujących krótkotrwałe prawne następstwa demokratycznego zrywu Węgrów i innych narodów imperium: reformę całej struktury szkolnictwa Franza Exnera (1802–1853) na wzorach pruskich (1848 – na fali żądań obywatelskich, w tym – jako pochodnych wolności myśli – wolności uczenia się i nauczania napływających z wszechnic wiedeńskiej

i praskiej), likwidację części ustępstw (wprowadzenie restrykcyjnych planów zajęć do wszystkich szkół, a następnie rechrystianizację ideałów klasycznych), nowy germanocentryczny plan oświaty gimnazjalnej Hermanna Bonitza (1849) i w końcu ustalenia reakcji bachowskiej, konkordatu (1855) i próby ich przełamania już w monarchii dualistycznej po 1867 roku (→ konserwatyzm). Dla Słoweńców ważny w dążeniu do demokratyzacji stanowej i językowej szkolnictwa był w 1848 roku udział w pracach austriackiego ministerstwa Pavla Šafárika (1795–1861), występującego przeciw niemieckim szkołom na habsburskiej Słowiańszczyźnie jako rozdwajającym społeczeństwo „pedagogium przyszłych panów". Fran Levstik (1831–1887) zauważył wkrótce: „Dla ludu przebudzenia (...) trzeba, by w rodzimych słowach i blisko życia Słoweniec ujrzał Słoweńca w książce, jak widzi swą twarz w zwierciadle" (F. Levstik, *Popotovanje iz Litije do Čateža*, 1858). Tę w istocie nienową koncepcję wyrwania ze stanu mroku próbowano po raz kolejny przeszczepiać na grunt świecki, przygotowując pole dla myśli pozytywistycznej.

Stosunek do osiągnięć Wiosny Ludów w polityce oświatowej stał się miernikiem rozwoju idei liberalnej, a choć oportunistyczne mieszczaństwo pod wodzą Janeza Bleiweisa (1808–1881) (z jego maksymą „Wszystko dojrzewa stopniowo" (→ ewolucja) – i w pewnym zakresie biskupa Slomška występującego przeciw rozdziałowi szkoły od Kościoła: „Dokąd katoliccy rodzice poślą dzieci na naukę, gdy otworzycie szkoły bez duchownych?" – Anton Slomšek, polemika w czasopiśmie „Novice", 1848) stać się mogło idealnym celem krytyki, długo nie miało wybitnego protagonisty po przeciwnej stronie. Słowa hierarchy o laickiej wiedzy świecącej dla bezbożnych uczniów odbitym światłem księżyca stały się mottem do kontroli programów nauczania wszystkich przedmiotów wpływających na „ukształtowanie moralne". Biskup lublański Anton Wolf (1782–1859) twierdził, że nadmiar nauki szkodzi zdrowiu i przeciąża „moce duchowe" (dokumentacja konferencji biskupów w Wiedniu, 1849). Choć oba oficjalne austriackie dokumenty (1848–1849) rozdzielały metodyki odrębnych przedmiotów i języki wykładowe oraz profile szkół średnich (a inne określały do dziś obowiązujący zracjonalizowany status uniwersytetów państwowych), nie zdołano ich „wychodzących z ducha narodu" tez wprowadzić w życie. Niektóre z nich (definicje celu oświaty jako uformowania obywatela zdolnego do pracy zarobkowej, zalecenie tworzenia czasopism szkolnych i minimuzeów, zadanie „uszlachetniania charakteru" wiedzą i dyscypliną, wpojenie przekonania o trwałości porządku społecznego, potrzeba komunikacji w najbardziej rozpowszechnionym języku państwa, większa kontrola nauczania domowego) (→ postęp) w warunkach słoweńskich czy chorwackich nie miały szansy szybkiego zaszczepienia się z powodu poziomu zawodowego większości stanu nauczycielskiego i braku przekładów podręczników. Głos Matii Majara (1809–1892) z jego programowego tekstu *Kaj Slovenci terjamo?* (1848) pozostał ledwie archiwalnym śladem wołania o „wolne wprowadzenie języka słoweńskiego do oświaty w szkołach wyższych i niższych" – niemożliwym do wyartykułowania przed dopływem idei iliryjskiej, recepcją myśli francuskiego

oświecenia i Herdera oraz kampanią napoleońską. Majar wkrótce zdystansował się od celów politycznych, widząc jedyne możliwe źródło poszerzenia horyzontów myślowych ludu w działalności literackiej (*Pismo Josipu Muršecu,* 1851). Nieudana próba utworzenia uniwersytetu też uzasadniana była koniecznością udoskonalenia języka nauki i oświaty oraz przeciwstawienia się przyswajaniu dorobku narodu przez obcych (J. Sporer in dr., *Vseučilišča nam je v Ljubljani treba*, 1848).

Nim ruch młodosłoweńców ostrzej zaczął formułować hasła antycentralistyczne, wielokrotnie dochodziło do prób oddolnego zjednoczenia postępowego nauczycielstwa od Styrii do Przymorza w ramach wspólnego *Schulrat*, a „Zgodnja Danica" wprost proponowała oddzielenie oświaty religijnej od pozostałej. Jednak mimo popularności poza Austrią antydogmatycznych poglądów protestanckiego pedagoga Friedricha Diesterwega (1790–1866) (np. „szkoła czynu") w Słowenii autorytetem w sprawach oświaty stał się katolik Slomšek, uziemiający uczniów i nauczycieli w mikrokosmosie wiejskiego życia parafialnego (taka orientacja przetrwała niemal do 1941 roku). Dla słoweńskich szkół miast poradników Diesterwega rekomendowano tłumaczenia podręczników katolickiego wychowania, syntezy dziejów „dla katolickiej młodzieży" czy „religijną historię naturalną" (Bernard Galura, Joseph Stapf i in.), do rzadkości należały dzieła oryginalne (podręcznik kaligrafii Janeza Levca); nie mieściły się w sferze gimnazjalnej oświaty wizyty w teatrach czy lektura powieści. Od 1851 roku pojawiają się pierwsze publiczne głosy Słoweńców na tematy oświatowe na łamach periodyku „Šolski prijatelj". Na tle podobnych organów w innych słowiańskich prowincjach monarchii miał on raczej ugodowy charakter, wpisując się w przesłanie hasła „Wszystko dla wiary, domu i cesarza!". Jeszcze w przeddzień jej upadku dla wielu młodych Słoweńców rola ponadpodstawowej edukacji była oczywista: „Było całkiem jasne, że do gimnazjum idzie się, by zostać księdzem" (M. Kranjec, *Romanca o ispitu*, 1933).

Od czasu Zjazdu Słowiańskiego w Pradze dwujęzyczność oświaty stała się czytelnym postulatem demokratów (Oroslav Caf), choć zwolennicy iliryzmu (nawet w Trieście) zamierzali rozmyć jej charakter wprowadzeniem nauki chorwackiego, czeskiego i rosyjskiego. Władze kościelne ubolewały tymczasem nad odchodzeniem kandydatów od stanu duchownego do „mieszczańskich zawodów". Po upadku władzy Bacha zaczęto jednak zdawać sobie sprawę, iż rozwój gospodarczy faworyzuje wychowanych w lepszej części systemu oświaty Niemców w ich dążeniu do opanowania ziem nadmorskich. Odpowiedzią było masowe otwieranie czytelni dla warstwy średniej, których program oświatowy obejmował odczyty, przedstawienia i śpiew – ze specjalnie preparowanym repertuarem. Za narodowego oświeciciela uznano Vodnika, świętując dzień jego śmierci (→ odrodzenie narodowe). W Styrii zapoczątkowano ruch taborów organizowanych jako masowe „plebiscyty ludowe" z pewną ambicją oświeceniową. W mieszczańskim już periodyku „Učiteljski tovarš" pisano, iż „lud byłby szczęśliwszy w swym położeniu, gdyby nauczyciele w rozmaitych naukach go oświecali" (A. Praprotnik, *Domovina*, 1867). Z kolei ważnym po-

wodem przywiązania do poglądów rodzimych duchownych na szkołę był brak zaufania do świeckich wykładowców jako obcych kulturowo urzędników (niektórzy pozwolili sobie nawet wykładać teorię darwinowską), więc trzymano się zasady „Jak w kościele, tak w szkole" [„Kakor v cerkvi, tako v šoli"] (A. Einspieler, *Novičar*, 1860). Dodatkowo do zastoju przyczyniali się konserwatywni posłowie w Wiedniu, jak Lovro Toman (1827–1870) („Chcecie z piętnastoletnich chłopów zrobić uczonych (…), a kto będzie pracował i płacił daniny?" – przemówienie parlamentarne, sesja VI, 1869). Efektem było zastosowanie „pedagogiki izolacyjnej" wobec niepokornych gimnazjalistów dążących już do zrzeszania się w wywrotowe kółka. Gdy do większego znaczenia w kraju doszedł ideolog rygorystycznego katolickiego wychowania Anton Mahnič (1850–1920), ukształtowani w takim szkolnictwie liberałowie mogli jedynie zrealizować swe ambicje w realistycznych tekstach literackich, pełnych rozważań o wpływie na człowieka sił biologicznych i społecznych – niepokorny ksiądz Anton Aškerc (1856–1912) pisze sentencjonalnie: „Napredek in prosveta/ to naša bo osveta!" (A. Aškerc, *Mi vstajamo*, 1885). Mimo wprowadzenia modernizacyjnej ustawy szkolnej z 1874 roku już do końca stulecia Słoweńcy zmagali się z presją wynarodowienia oświaty, nie posiadając instytucji jej obrony przed niemieckim i włoskim hegemonem, jest to motyw występujący w literaturze: „Dajcie im dobre niemieckie szkoły, a za pięćdziesiąt lat nie pozostanie ani jeden Słoweniec" (J. Starè, *Vanda*, 1888).

Pewną jej namiastką stało się Towarzystwo św. Hermagorasa (Mohorjeva družba – MD) (1851), powołane do życia w Klagenfurcie jako stowarzyszenie wydawnicze (od 1859 roku w formie apolitycznego bractwa religijnego na wzór podobnych czeskiego i morawskiego) mające docierać do ludu z wysokonakładową tanią książką katolicko-wychowawczą, ale i stopniowo przez ponad półtora wieku poszerzające zakres tematyczny publikacji o historię, folklor, sztukę, przyrodoznawstwo (pierwsza wydana pozycja), poradnictwo praktyczne czy beletrystykę. Bezprecedensowy w tej części Słowiańszczyzny rozmach owej inicjatywy wynikał z kompleksowych założeń walki z analfabetyzmem i słowenizacji całej oświaty narodu w jej szerokim spektrum popularnonaukowym. Ideę tę („Ożywić umysły, obudzić się z drzemki") główny założyciel organizacji biskup Slomšek wyniósł z czasów współpracy z wiedeńskimi mechitarystami powołanymi do dzieła szerzenia „dobrych ksiąg chrześcijańskich". Rozwijające się pod patronatem legendarnego misjonarza Słowenii św. Hermagorasa towarzystwo pierwotnie nie uzyskało zgody dworu wiedeńskiego z powodu obaw o propagowanie przez tę formę oświaty idei panslawizmu. Błogosławieństwo Piusa IX usunęło to podejrzenie, wiążąc jednocześnie członków bractwa zobowiązaniami odpustowymi bez napomknienia o faktycznym celu jego powołania, a tylko z odniesieniem do „utrwalania wiary" (list papieski z 18 V 1860); w akcie założycielskim była mowa m.in. o „dźwignięciu narodu na wyższy stopień prawdziwej chrześcijańskiej kultury [*omika*]" (A. Einspieler i in., manifest założycielski, 1851), gdzie indziej o „najprostszego gminu oświecaniu" czy „oświeceniu rozumu, serca i woli" (A. Janežič, tekst programo-

wy w almanachu „Slovenska bčela", 1851). Inspiracją były też dobrze działające macierze zagraniczne (serbska – 1826, czeska – 1831, iliryjska/chorwacka – 1831/1842; lublańska powstała w 1867). Liczba i skład społeczny prenumeratorów towarzystwa wykazywały znaczne wahania w zależności od wysokości opłat członkowskich i sytuacji ekonomicznej kraju (do prawie 100 tysięcy w 1918 roku), dzięki „lekturze łańcuchowej" sytuując Słoweńców u schyłku XIX wieku w czołówce czytelnictwa między narodami Europy Środkowej. Pragmatyczne nastawienie organizatorów – poczynić „zasiew nauk pięknych i pożytecznej wiedzy" (sprawozdanie Rady Towarzystwa, 1869); „przezwyciężyć niewiedzę, surowość, wstydliwość i ubóstwo na rzecz oświaty, kultury, dumy, mocy i dobrostanu w miłej ojczyźnie" (tamże, 1873); przyciągnięcie warstwy kupieckiej i finansowanie własnej drukarni – ukuło stereotyp troskliwej „nauczycielki narodu" pomagającej mu we wzajemnej komunikacji (książki wysyłano też Słoweńcom do obu Ameryk i Rosji). Temu m.in. służyć miały preparowane teksty do głośnego zbiorowego czytania (*večernice*). Po rozpadzie Austro-Węgier, niekorzystnym plebiscycie w Karyntii z powodu austrofilstwa części Słoweńców i przeniesieniu siedziby Družby na Prevalje i do Celja honor narodu „napierającego w kulturalnym pędzie po duchową strawę" („Glasnik MD" 1919) uratował talent organizacyjny i tolerancja Frana Finžgara (1871–1962), pozyskującego dla sprawy ludowej oświaty znanych naukowców i pisarzy. Dzięki nim Družba „nie tylko dokonała ogromnego dzieła na polu piśmiennej oświaty ludu (…), lecz także w najprostszy sposób dała mu naukę gospodarowania, ochrony zdrowia i otwarła drogę do szkoły historii powszechnej" („Glasnik MD" 1923), tworząc podwaliny narodowego mieszczaństwa. Po drugiej wojnie światowej wielkie oświatowe dzieło katolickich duchownych przetrwało dzięki przemyślanej polityce wydawniczej („utwierdzanie ducha społecznego w narodzie" – „Glasnik MD" 1948) i sympatii pewnej części słoweńskich komunistów, m.in. Borisa Kidriča (1912–1953), choć w 1953 roku ustanowiono konkurencyjny twór Prešernova družba. W okresach konfrontacji z sąsiadami (Węgrami w Prekmurju czy Włochami w Przymorzu) i zaostrzenia prawa wwozu książek towarzystwo realizowało ideę oświaty ludowej łącznie z funkcją integracji diaspory.

Od schyłku XIX stulecia zaznaczyło się pod wpływem opiniotwórczych liberalnych kręgów niemieckich nowe podejście do problemu świeckości oświaty (czasopismo „Učiteljski tovariš"), zwalczane przez konserwatywnych autorów w periodyku „Slovenski učitelj" – również na tle podejścia do kwestii celibatu nauczycielek. Nim rozpowszechniły się idee socjaldemokratyczne, masarykowskie i marksistowskie, jednym z najwyrazistszych reprezentantów teorii i praktyki w tej dziedzinie stał się „słoweński Mojżesz" Janez Evangelist Krek (1865–1917). Choć absolwent teologii wiedeńskiego Augustineum i dożywotni wykładowca tomizmu w Lublanie, w istocie był chrześcijańskim socjalistą utopijnym i żarliwym publicystą katolickim o radykalnie lewicowym obliczu. Jego poglądy wychodziły od tezy „Mądrości nie uczy szkoła i książka (…), lecz wiara i Bóg" (J.E. Krek, *Marksizem razpada*, 1899), więc z niechęcią odnosił się

do pozarodzinnego systemu oświatowo-wychowawczego, który przeszkadza jednostce „poszukiwać Stwórcy". Dopuszczał tylko kontrolę rodziców nad szkołą z ich „namiestnikami-nauczycielami", łącząc ideał pedagogicznej samoorganizacji („symfonii" w „płomieniu oświaty") ludu – zwłaszcza robotników i gospodyń – z nowoczesną wówczas nauką społeczną Kościoła o konfliktach ekonomicznych i ideami niemieckich teoretyków społeczeństwa (Wilhelm Ketteler, Franz Hitze, Joseph Biederlack, Karl Vogelsang, Albert Weiss). W samokształceniowym Słoweńskim Chrześcijańskim Związku Społecznym (Slovenska krščanska socialna zveza) (1897 – na wzór niemieckiego katolickiego Volksverein) ów – jak go później określano za Otonem Župančičem (1878–1949) – „geniusz szerokich mas" znalazł altruistyczną receptę na rozpad więzi między realiami gospodarczo-społecznymi i narodowymi, polemizując z metodami pracy z ludem laickiego marksizmu z jego „etyką bez wiary". W rozprawie o wolności wiedzy (1905), pomawiany o anarchizm, postawił tezę o rozdziale Kościoła od państwa z korzyścią dla szkolnictwa. Z przydomkiem „ewangelisty-nihilisty" i „lewej ręki biskupa" stał się z drugiej strony głównym słoweńskim podsądnym za „katolicką kradzież idei liberalizmu" w duchu encykliki *Rerum novarum*. Choć deklarował, iż dla dobra oświaty zdecydowanie odradzał uczniom czytanie gazet o profilu politycznym w otwieranych przez siebie szkołach, propagowane przez niego idee spółdzielczości i solidaryzmu stawiają go w rzędzie zaangażowanych pedagogów społecznych i teoretyków o zacięciu socjologicznym.

Specyfika dyskursywnego i popularnego rozumienia oświaty w czasach monarchii Serbów, Chorwatów i Słoweńców wiązała się z jednej strony z zachowaniem i wzbogaceniem dotychczas zagrożonych zdobyczy (pełne szkolnictwo w języku słoweńskim od 1918 roku; sześcioletnia szkoła obowiązkowa; pierwszy uniwersytet 1919), z drugiej z regionalizacją myślenia o jej zadaniach w podzielonym nowymi granicami kraju i substytucją w tej samej strukturze oświaty starego ideału habsburskiego monarchicznym jugosłowiańskim. Od 1929 roku rolą oświaty ludowej stało się ustawowe wzmacnianie „ducha państwowej jedności i tolerancji religijnej", co odnosiło się m.in. do serbskiego prawosławia. Słabo i z opóźnieniem zaznaczyły się wpływy koncepcji Nowego Wychowania (kompleksowa oświata przez sztukę Ferdinanda Avenariusa i Alfreda Lichtwarka oraz rzemieślnicza „szkoła pracy" Georga Kerschensteinera), tym razem także poprzez autorów chorwackich (Vjekoslava Koščevicia i Ivana Tomašicia). Głównym ich biorcą był Maribor ze stowarzyszeniem Pedagoška centrala. Z Zagrzebia lat 20. eklektyczny pedagog Gustav Šilih (1893–1961) wyniósł zaś idealistyczne przekonania o duchowym mesjanizmie nauczyciela, a rozwinął je Franjo Čibej (1901–1929) w tezach o konieczności obcowania z narodowym „światłem świątyni wiedzy" (F. Čibej, *Zakaj odklanjamo absolvente pedagoških visokih šol na učiteljiščih?*, 1928).

Trwająca niemal pół wieku marksistowska ideologizacja szkół w Socjalistycznej Federacyjnej Republice Jugosławii uformowała nową wersję habsburskiej koncepcji centrów oświaty jako upartyjnionej tym razem domeny *politicum*, w której charakterystyczny dla pedagogiki radzieckiej antytradycjo-

nalizm zderzał się ze specyfiką lokalną i stopniową ewolucją poglądów na temat klasycznych celów działań oświatowych. Wizja wypływająca z idei nowego człowieka i socjalistycznego humanizmu (przetworzona w wariant programu samorządowo-wielonarodowego) zakładała pierwszeństwo kwalifikacji partyjnych przed zawodowymi u nauczycieli, którym „światopogląd idealistyczny uniemożliwia urzeczywistnianie zasad oświatowo-wychowawczych w procesie nauczania" (zarządzenie Komisji ds. Szkolnictwa KC Komunistycznej Partii Słowenii, 1945; ten sam rok przyniósł w Słowenii gruntowną akcję niszczenia „monarchistycznych" podręczników do historii). Miejscowy aparat i prace teoretyczno-propagandowe oraz publicystyka adaptowały z reguły terminologię i matryce retoryczne kreowane w Belgradzie i Zagrzebiu, nie wprowadzając doń istotnych własnych modyfikacji. Na ważnym V Kongresie Komunistycznej Partii Jugosławii (1948) ze Słoweńców jedynie Borisa Kidriča dopuszczono do wygłoszenia referatu programowego, w którym tylko kilka akapitów poświęcił oświacie (odrzucenie „szkoły eklektycznej" i „mechanicyzmu", skrócenie „procesu edukacyjnego"). Inne zalecenia też miały naturę ogólnofederacyjną: walka aparatu oświaty z „antymarksistowskim rozumieniem dziejów, literatury, języka i prawa" (M. Đilas, referat na V Kongresie KPJ, 1948), uspołecznienie oświaty w modelu „samorządowo-produkcyjnym i politechnicznym" przez porzucenie „cechowych praktyk scholastycznych" (rezolucja X Kongresu Związku Komunistów Jugosławii, 1974), włączanie oświaty w „jednolity system pracy zrzeszonej" i nakierowanie jej treści na tworzenie osobowości „opowiadającej się za wolną i niezaangażowaną Jugosławią" (dokumenty XI Kongresu Związku Komunistów Jugosławii, 1978). Od najmłodszych lat miały takiego łączącego naukę z przyszłym „budownictwem świata" obywatela kształtować użyteczne teksty literackie: „Odbudujemy my miast murarze/ spaloną ręką faszystów przestrzeń./ Najpierw na środku szkołę wznosimy,/ piękną i jasną, dumę ojczyzny" (V. Albrehtova, *Mi gradimo*, 1950). Dla środowiskowej dyskusji i popularyzacji w miarę obiektywnej wiedzy o dziejach oświaty ważne okazało się erygowanie sieci muzeów szkolnictwa w Lublanie, Zagrzebiu i Belgradzie i utworzenie czasopisma „Šolska kronika" (1964).

W pierwszych latach istnienia niepodległego państwa słoweńskiego (od 1991) toczyły się spory o wybór systemu oświatowego i ostatecznie zdecydowano pozostawić dotychczasowy ze zmianą hierarchii ideowych celów oświaty na demokratyczne, narodowo-uświadamiające i ogólnorozwojowe: „zapewnienie zintegrowanego poznawczo-emocjonalnego, duchowego i społecznego rozwoju jednostek (…) świadomych tożsamości narodowej i państwowej oraz dziejów Słowenii i jej kultury" (*Zakon o osnovni šoli*, 1996). Ponownie odżyły dyskusje o formie nauczania religii – Zdenko Kodelja (ur. 1952) i in., a depolityzacji pedagogiki towarzyszyły reinterpretacje dawnych idei wychowania moralnego (Društvo katoliških pedagogov z artykułami programowymi w czasopiśmie „Vzgoja"). Kategoria oświaty pozostała zatem w sferze oddziaływania czynników państwowych, lecz uniezależniła się od centrów konserwatywnej polityki denacjonalizacyjnej i – z drugiej strony – unitarystycznych tendencji

ponadnarodowych. Ulegając w przeszłości w pierwszym rzędzie oddziaływaniu koncepcji germańskich (niemieckich przez filtr austriacki) i odbijając wiernie znamionujący je antagonizm między konserwatyzmem katolickim i mieszczańskim liberalizmem, znalazła wśród Słoweńców bardziej praktycznych wykonawców niż oryginalnych teoretyków czy ideologów. Po 1918 roku w nieco większym stopniu mamy do czynienia z jej adaptacją niż mechaniczną transmisją, chociaż pozytywistyczny rodowód myślenia o oświacie nadał jej cechy trwałej figury identyfikacyjnej związanej z przedmiotem zastosowania – „ludem-narodem". Istotna modyfikacja samego pojęcia/idei na szerszą skalę w końcu nie nastąpiła z powodu jej utożsamienia na poziomie wszystkich tekstów słoweńskiej kultury z pooświeceniowym uniwersum pojęć pochodnych nowoczesności (jak rozum, postęp czy ład społeczno-moralny, zaszczepionych jednak w umysłach mieszkańców tego regionu Europy jeszcze w kosmopolitycznej pedagogice oświecenia).

Kosi J., *Kako je nastal slovenski narod*, Ljubljana 2013; Kramberger F. in dr., *Družba sv. Mohorja – celovška, celjska in goriška Mohorjeva v slovenskem kulturnem prostoru (1851–1955)*, Celje–Celovec–Gorica 1996; Schmidt V., *Zgodovina šolstva in pedagogike na Slovenskem*, knj. 2–3, Ljubljana 1988.

Lech Miodyński

TRADYCJA

TRADYCJA
(Bośnia i Hercegowina)

Refleksja nad tym, czym jest tradycja (bośn. *tradicija*, w islamie: *sunna*), nad sposobami jej funkcjonowania oraz rolą i miejscem w kulturze Bośni i Hercegowiny (dalej: BiH), zyskuje na znaczeniu w okresie tzw. pierwszego odrodzenia narodowego Boszniaków na przełomie XIX i XX wieku, do którego pośrednio doszło wskutek okupacji kraju przez Austro-Węgry w 1878 roku (→ odrodzenie narodowe). Zdarzenie to, choć miało podłoże militarno-polityczne, skutkowało również zetknięciem BiH po wiekach izolacji i kulturowego zorientowania „na Wschód", z kulturą zachodnioeuropejską. Zdaniem współczesnego badacza historii duchowości Boszniaków Muhameda Filipovicia (ur. 1929) oznaczało wielką zmianę, określaną również traumą transformacji kulturowo-obyczajowej, i w efekcie spowodowało – z jednej strony – radykalizację nastrojów politycznych i popularność idei emancypacji narodowej, zwłaszcza wśród bośniackcih Serbów, z drugiej zaś – przebudzenie narodowo-kulturowej świadomości muzułmanów na fali idei romantycznych – działalność budzicieli świadomości, takich jak Safvet-beg Bašagić (1870–1934), historyk, pisarz, aktywista oraz Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak (1839–1902), burmistrz Sarajewa, poeta, folklorysta, autor zbiorów tradycyjnych pieśni Boszniaków *Narodno blago I* i *Narodno blago II*, założyciel i pierwszy redaktor określanego dziś jako „reżimowe" czasopisma „Bošnjak. Glasilo bosanskih muhamedovaca" (od 1891). W artykule pogramowym w pierwszym numerze „Bošnjaka" Kapetanović dał wyraz swojemu stanowisku i poglądom: „Niektórzy uważają nas za dzikusów (...), a my pokażemy tym ludziom z cywilizowanych narodow, kim jesteśmy, jakimi nas Allah obdarzył skarbami i jak nas wychował szariat". Tak sformułowanemu programowi towarzyszą jednak również słowa krytyki pod adresem konserwatyzmu Boszniaków, niechęci wobec zmian i ich kurczowego obstawania przy tradycji rozumianej jako uparte trwanie przy obyczajach przodków, ktore Kapetanović określa jako „źle rozumiany sens powiedzenia *pleti kotac kao otac*" ('buduj chlew, tak samo jak twój ojciec').

Obok tendencji modernizacyjnych pojawiły się (całkiem już uświadomione) dylematy, które przytacza współczesny już badacz, wspomniany wcześniej Muhamed Filipović: w jaki sposób rozpoznać i przyjąć nowe czasy, a jednocześnie nie stracić swojego „ja", swojej tradycji i historii, czyli jak się zmienić,

przyjmując nowoczesny sposób życia, a jednocześnie zostać tym samym ceniącym tradycję Boszniakiem i muzułmaninem (M. Filipović, *Historija bosanske duhovnosti – epoha modernizacije*, 2004). Austriacy starali się zrównoważyć wzrost nastrojów nacjonalistycznych w wielonarodowościowym społeczeństwie bośniackim, zwłaszcza w czasach, gdy zarządcą BiH w ramach monarchii habsburskiej był Benjamin Kállay (1882–1903), wspierając jawnie i w bardziej zawoalowany sposób kulturowe przebudzenie Boszniaków, którego ważnym aspektem było uświadamianie sobie własnej odrębnej tradycji i kultury. Wspierani przez Kállaya Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak i Safvet-beg Bašagić, nazywani ojcami pierwszego boszniackiego odrodzenia narodowego, wskazywali głównie na tradycję piśmienniczą Boszniaków, dowartościowując ich osiągnięcia literackie, ale także sztukę, folklor i obyczaje pochodzące z muzułmańsko-osmańskiego kręgu kulturowego, podkreślając też jej związki z szerszą tradycją kulturową całego świata muzułmańskiego. W takim duchu utrzymana była przede wszystkim pierwsza książka Bašagicia, wydana w 1900 roku *Kratka uputa u prošlost Bosne i Hercegovine*, będąca próbą naświetlenia boszniackiej spuścizny kulturowej, głównie tradycji literackich odziedziczonych po czasach osmańskich. Podobnego zadania podjął się nauczyciel i etnograf Antun Hangi, autor książki *Život i običaji muslimana u Bosni i Hercegovini* (1907), który w duchu popularnej wówczas fascynacji „lokalnym orientem" zaprezentował „kulturę Boszniaków zakorzenioną w tradycji tureckiej", odnosząc termin tradycja niemal wyłącznie do obyczajów, rytuałów towarzyszących na przykład zamążpójściu czy kulturze życia codziennego.

Pojęcie tradycji w szerszym bośniacko-hercegowińskim, a nie tylko w ekskluzywnie boszniackim, czyli bośniacko-muzułmańskim kontekście, pojawia się wcześniej, bo już pod koniec XIX wieku w pismach franciszkanów. Koncepcje te były rezultatem promieniujących z Austro-Węgier idei oświeceniowych, zwłaszcza tych, które odnosiły się do kategorii równości obywateli, egalitaryzmu ich kultur i tradycji (jednej lub wielu – w zależności od koncepcji państwa) w społeczeństwie wielokulturowym i wielonarodowościowym. Nosicielami i koryfeuszami tych idei w BiH byli franciszkanie z pozostającej pod kuratelą i zwierzchnictwem Rzymu prowincji Bosna Argentina, czyli Srebrna Bośnia. Dla przykładu fra Franjo Jukić (1818–1857) twierdził, że „wszyscy Bośniacy (*Bošnjani*) mają wspólne pochodzenie, wspólną tradycję, mieli jedno wspólne państwo i ponownie muszą je dla siebie odzyskać" (F. Jukić, *Zemljopis i poviestnica Bosne*, 1851). Jukić był zwolennikiem koncepcji, którą później określono mianem tzw. ponadwyznaniowej bośniackości, powołując się na tradycję Królestwa Bośni z czasów sprzed islamizacji. Ówczesny wariant narodowości bośniackiej (*bošnjaštvo*) niezależnej od konfesji z czasem, przez kolejne sto lat, ewoluował ku „Bośni należącej do Bośniaków wszystkich wyznań", dziś stając się domeną bośniackich nowoczesnych środowisk miejskich, głoszących potrzebę koegzystencji, tolerancji i równowagi pomiędzy trzema głównymi tradycjami składającymi się na bośniacką „jedność w różnorodności": tradycją łacińsko-katolicką, bizantyjsko/prawosławno-serbską, osmańsko-

-muzułmańską i judeo-hiszpańską, czyli tradycją reprezentowaną przez bośniackich Sefardyjczyków, potomków Żydów wygnanych z katolickiej Hiszpanii. Zwolennikiem takiego rozumienia BiH jest na przykład współczesny historyk, badacz spuścizny franciszkanów w BiH Ivan Lovrenović (ur. 1943), autor eseju *Labirint i pamćenje. Kulturnohistorijski esej o Bosni* (1989), w którym przedstawił koncepcję czterech – jak je nazywa – „kontekstów kulturowych" mających wpływ na „przypominające labirynt wewnętrzne skomplikowanie tego kraju". Źródła takiego postrzegania Bośni („jeden kraj, jedna wspólna tradycja, jeden wspólny los") odnajdziemy u Ivana Jukicia, zwłaszcza w redagowanym przez niego czasopiśmie „Bosanski prijatelj", które ukazywało się w Bośni i Hercegowinie w latach 1850–1861 – pierwszym redaktorem był Ivan Jukić, z kolejnym numerem jego rolę przejął fra Antun Knežević (1834–1899). Wydawane w Zagrzebiu czasopismo pozostawało nie tylko pod wpływem chorwackiej idei iliryzmu, ale także wzorowało się na czasopismach kierowanych przez węgierskich, czeskich i włoskich intelektualistów, z którymi Jukić miał styczność podczas podróży i zagranicznych studiów.

W świecie islamu pojęcie tradycji ma szczególne znaczenie. Tradycja to z języka arabskiego sunna (arab. *as-sunnah*) i oznacza drogę, ścieżkę, w domyśle: zrozumienia wiary, poznania. W islamie sunnickim (a taki wyznawany jest w Bośni) termin „tradycja" – sunna oznacza zbiór opowieści z życia proroka Mahometa, jego niespisane w Koranie opinie dotyczące wiary i życia, jakie winien wieść prawowierny muzułmanin. W innych odłamach, np. w szyizmie, podstawowa sunna została rozbudowana o opowieści z życia następców proroka Mahometa, przede wszystkim dwunastu imamów, którzy zginęli śmiercią męczeńską, co z kolei dało podwaliny pod ideę bohaterskiej śmierci za wiarę (→ idea szahadatu). Ze względu na strukturę Koranu znajomość sunny jest wymogiem niezbędnym do znajomości prawa islamu. Objawienie zawarte w Koranie, sunna i szariat, czyli tradycja i wynikające z niej prawo, regulują całokształt praktyk duchowych i praktyk życia codziennego muzułmanów. Nigdy nie została ustalona jedna sunna, a więc także jedna tradycja islamska, co bywa wykorzystywane przez środowiska skrajne lub modernistyczne do własnej reinterpretacji wersetów Koranu lub ich hierarchizacji. Wspólnota Islamska (Islamska zajednica) w BiH w najważniejszym dokumencie, jakim jest konstytucja z 1997 roku, operuje terminem „islamska tradycja Boszniaków" (*Ustav IZ u BiH*, 1997). W komentarzu opublikowanym w czasopiśmie „Preporod", wydawanym przez Wspólnotę Islamską, autorzy wyjaśniają, co w ich zamyśle miałby on oznaczać: „Termin »islamska tradycja Boszniaków« nie był nigdy przedmiotem dyskusji, ani w aktach wydawanych przez Wspólnotę, ani też w dziełach boszniackich teologów. Jedynie w art. 8., ustęp 1 konstytucji czytamy: »W interpretacji i wypełnianiu nakazów wynikających z nauczania islamu Wspólnota Islamska w BiH przyjmuje hanaficką szkołę prawną«". Tym samym potwierdza się historyczną pozycję hanafickiej szkoły prawnej w BiH, co może być rozumiane jako islamska tradycja Boszniaków.

W świecie islamu terminem, któremu najbliżej do tradycji rozumianej jako rodzaj przekazu kulturowego przenoszonego z pokolenia na pokolenie, jest *et-turas el-islami*, co na język bośniacki tłumaczone jest jako *islamsko naslijeđe*, czyli „dziedzictwo islamu". Czym innym jest natomiast *urf*, a więc zgodny z szariatem obyczaj, który jest jedynie pewnym aspektem tradycji, oznacza bowiem praktykę przekazu ustnego i dziedziczenia. Tradycja w islamie, a tym samym w BiH, nie jest koncepcją statyczną, przeciwnie – jest dynamiczna, podlega przemianom. Jako przykład zmiennego podejścia do tradycji autorzy przywołanego wcześniej komentarza na łamach czasopisma „Preporod" podają fez, będący elementem tradycyjnego stroju Boszniaków, a więc pewną część tradycji. Fez, charakterystyczne czerwone nakrycie głowy, przestał być uważany za niebezpieczne novum (*novotarija*, dosł. 'wymysł', 'nowinka') dopiero w 1828 roku. Komentarz do Konstytucji Wspólnoty Islamskiej w BiH zawiera również szczegółowe wytyczne składowych „islamskiej tradycji Boszniaków", którymi miałyby być: sunnicki odłam islamu, hanaficka szkoła prawna i elementy praktyk sufickich tarikatów, przynależność do muzułmańsko-osmańskiego kręgu kulturowego, obecność islamskich praktyk wśród mieszkańców Bośni jeszcze przed przybyciem Osmanów, tradycja islamskiego reformizmu (islah) w rozumieniu islamu, zinstytucjonalizowanie islamu w ramach Związku Muzułmanów oraz praktyka wyznawania islamu w państwie świeckim.

Tradycja w BiH stała się pojęciem kluczowym w latach 70. ubiegłego wieku, gdy boszniaccy (czy też zgodnie z ówczesną nomenklaturą bośniacko-muzułmańscy) intelektualiści skupieni w ośrodkach emigracyjnych w krajach niemieckojęzycznych (Smail Balić, Muhamed Hadžijahić, Muhamed Filipović, Adil Zulfikarpašić) przystąpili do definiowania tradycji kulturowej własnego narodu, chcąc wywalczyć w ten sposób status polityczny Muzułmanów. Proces ten w pierwszej fazie charakteryzował się potrzebą zdefiniowania kultury Muzułmanów, wyznaczenia jej granic, kanonu kluczowych tekstów i zjawisk, określenia ich specyfiki, wyjątkowości, z tego też względu postawiono na działalność wydawniczą ze szczególnym akcentem na antologie literatury boszniackiej. Podkreślano w ten sposób odrębność kulturową bośniackich Muzułmanów od Serbów i Chorwatów, ale także od Turków, z którymi długo, choć mylnie i zupełnie bezzasadnie Boszniaków utożsamiano pod względem kulturowym i etnicznym. Przez zabiegi zmierzające do zdefiniowania tego, czym jest kultura i tradycja Boszniaków (a zaznaczyć należy, że w dużym stopniu pojęcie to ponownie łączono niemal wyłącznie z tradycją piśmienniczą), odbywała się agitacja na rzecz uznania Boszniaków, wówczas nazywanych wciąż Muzułmanami, za odrębny naród Jugosławii. W filozoficzno-literaturoznawczym eseju *Bošnjački duh u književnosti – šta je to?* Muhamed Filipović pisał: „Bośnia nigdy nie była podzielona, rozbita albo zniszczona jako całość, terytorium, tradycja, mentalność i duch" (M. Filipović, *Bošnjački duh u književnosti – što je to?*, „Život" 1967, br. 3), akcentując kategorię ciągłości i trwałości fenomenu bośniackiej państwowości, kultury i tradycji. W jego tekstach, ale także w artykułach innych ideologów boszniackości pojęcie tradycji pojawia się również jako synonim dziedzictwa, spuścizny

przodków (*naslijeđe*, *zadužbina*). Dyskusja, która rozpoczęła się pod koniec lat 60., szczytowy punkt osiągnęła w latach 90. XX wieku, co w literaturze przedmiotu (Šacir Filandra, Mustafa Imamović) określane jest jako drugie odrodzenie narodowe Boszniaków (→ odrodzenie narodowe). Dyskusja nad pojęciem tradycji boszniackiej i muzułmańskiej – a zdecydowanie należy odróżnić od siebie te dwa pojęcia, w latach 70. i 80. XX wieku tym różniła się od podobnej dyskusji w latach 90., że pierwsza miała charakter afirmacyjny (program uświadomienia, zdefiniowana i dowartościowania tradycji bośniackich Muzułmanów), druga natomiast nosiła znamiona jej reinterpretacji i odnowy w duchu islamu i tradycji muzułmańskiej: reakcja na okrucieństwo bratobójczej wojny, dążenia niepodległościowe BiH, nacjonalistyczne koncepcje Boszniaków pod politycznym i duchowym przywództwem Alii Izetbegovicia (1925–2003), kwestia zmiany etnonimu „Muzułmanin" na „Boszniak". Ojcowie tzw. drugiego odrodzenia narodowego Boszniaków z przełomu lat 60. i 70. XX wieku: Atif Purivatra, Smail Balić, Muhamed Hadžijahić pisali z zamiarem wykazania ciągłości tradycji kulturowej Boszniaków. Przykładem ciekawego rozumienia tradycji – jako fazy świadomości poprzedzającej właściwie ukształtowaną tożsamość – jest książka Muhameda Hadžijahića *Od tradicije do identiteta. Geneza nacionalnog pitanja bosanskih Muslimana* (1974). Hadžijahić pokazał znaczenie tradycji rozumianej jako świadome pielęgnowanie zwyczajów świadczących o kulturowej odmienności od sąsiadów w kontekście dążeń narodowościowych Boszniaków. Późniejsi autorzy piszący już w latach 90.: Enes Duraković, Džemaludin Latić, Muhamed Filipović ideę tradycji rozumieli nie tylko jako synonim dziedzictwa kulturowego, ciągłości i spuścizny po przodkach, lecz jako argument za wyłącznym prawem Boszniaków do Bośni – wszak to oni podejmowali kluczowe dla kraju decyzje wagi kulturowego i politycznego „być czy nie być": „Nasi przodkowie, decydując się na przyjęcie islamu, wprowadzili nas w nowy kulturowo-cywilizacyjny wymiar stworzony i natchniony przez islam, równie słusznie uczynili, kiedy zdecydowali, że Bośnię należy unowocześnić, przyjmując cywilizację europejską, zachowując jednocześnie swoją kulturę i tradycję islamu" (M. Filipović, *Historija bosanske duhovnosti – epoha modernizacije*, 2004.) Zwolennicy przyjęcia etnonimu „Bošnjak" „sięgali do tradycji", przywracając bośniackim muzułmanom „ich tradycyjną nazwę", doceniając tym samym ciągłość historyczną narodu boszniackiego (*Deklaracija Bošnjačkog Sabora*, w: *Bosanski jezik ili pravo na identitet kroz dokumenta i štampu*, 1996). Powoływali się przy tym na mit założycielski BiH, której pierwszymi światłymi i świadomymi obywatelami mieli być poddani bana Kulina – Dobrzy Bosznianie (Dobri Bošnjani), a dziedzicami ich chwalebnej tradycji – Boszniacy. Podkreśleniu tej ciągłości miał służyć cały katalog symboli nawiązujących do przedislamskiej tradycji Boszniaków: przypisywane bogomiłom stećki, znak lilii z herbu bana Kulina, bośniacki wariant cyrylicy, zwany bosanczicą i in. Ważną rolę odegrało tu powoływanie się na wywodzoną od średniowiecza państwowość Boszniaków. Etnonim „Muzułmanie" uwypuklał, w odczuciu boszniackich intelektualistów, jedynie konfesyjny aspekt ich narodowości,

przeczył kontinnum historii i tradycji w Bośni i Hercegowinie przed przybyciem Turków i przyjęciem przez część Boszniaków islamu.

Od 1992 roku pojęcie tradycji wykorzystywane jest zatem w boszniackim dyskursie narodowym na dwa sposoby – z jednej strony służy jako wspomniany argument na rzecz uznania Boszniaków za naród sięgający korzeniami czasów średniowiecznej Bośni wraz z jej „Kościołem bośniackim (*crkva bosanska* / *eclesia bosniensis*; → Kościół bośniacki), z drugiej zaś służył podkreślaniu związków z *ummą*, co miało na celu „zakorzenienie" i osadzenie Boszniaków w tradycji wyrosłej z islamu. Po roku 1995, a zatem już po podpisaniu traktatu pokojowego w Dayton kończącego wojnę w BiH, kiedy Boszniacy zostali oficjalnie uznani na arenie międzynarodowej za pełnoprawny i konstytucyjny naród niepodległego już kraju, zaczęto odważniej mówić o potrzebie pielęgnowania i kultywowania boszniackiej tradycji, przez którą rozumiano praktyki religijne, silnie sprzęgnięty z muzułmańską duchowością savoir-vivre (jedno z najbardziej znanych opracowań *Bošnjačka kultura ponašanja*, autorstwa Anji Serdarević z 1997 roku), kulturę (ograniczoną niemal wyłącznie do literatury), a nawet język (→ kultura). Najbardziej jaskrawym przykładem podejmowanych na początku lat 90. prób zdefiniowania, opisania i uporządkowania owej „boszniackiej tradycji" jest publicystyka na łamach sarajewskiej prasy – jawnie muzułmańskiego „Muslimanski glas" i niekryjącego nacjonalistycznych postaw czasopisma „Ljilijan". Wśród autorów publikujących na łamach wspomnianych czasopism znaleźli się przedstawiciele boszniackiej elity intelektualnej związanej z sarajewskim środowiskiem naukowym i literackim, m.in: Enes Duraković, Senahid Halilović, Alija Isaković, Džemaludin Latić, Mustafa Imamović, Hadžem Hajdarević. Linia programowa obu czasopism zakładała rzucenie wyzwania „samonieświadomości" i niedouczeniu Boszniaków w zakresie ich własnej kultury, historii, religii i tradycji. Rolę (drukowanych w odcinkach) „podręczników tradycji" odegrały cykle artykułów stanowiące kompedium wiedzy o tradycji islamu i tradycji Boszniaków: *Selam Bosno*, *Dragulji usred Bosne*, rubryka *Bogatstva književne tradicije*; tutaj także położone zostały podwaliny pod późniejszy kanon literatury boszniackiej, prezentowane były w nim bowiem „rdzenne i wzorcowo boszniackie oraz zgodne z tradycją", a zatem autentyczne teksty literackie. Szczególną uwagę autorzy poświęcali w nich utworom literackim utrzymanym w tradycji Orientu – literaturze alhamijado (pisanej w języku bośniackim, lecz za pomocą alfabetu łacińskiego) i literaturze powstającej w językach orientalnych: arabskim, perskim i tureckim. Podobna rola przypadła również rubryce *Vjerska kultura*, w której muzułmańscy teolodzy – nie tylko bośniaccy, ale także tureccy, arabscy czy irańscy – wykładali wiernym znaczenie m.in. tradycji muzułmańskiej (sunna). Wspólny mianownik wszystkich publikacji utrzymanych w tym duchu zdają się najlepiej wyrażać krytyczne słowa Alii Isakovicia: „Muzułmanie, jak żaden inny naród, nie wykazują zainteresowania swoją historią, tradycją i dziedzictwem kulturowym", zawarte we wstępie do „Biserja" – pierwszej antologii literatury muzułmańskiej/boszniackiej wydanej w 1972 roku, wznowionej zaś pod nieco

zmienionym tytułem (*Biserje. Antologija bošnjačke književnosti*) w 1990 roku. Enes Duraković, literaturoznawca i kontynuator myśli Isakovicia, w tekście *Lekcija za Bošnjake*, opublikowanym na łamach „Ljilijana" w 1993 roku, a zatem w czasie wojny i dokonywanych w BiH aktów ludobójstwa, przekuł słowa Isakovicia już w konkretny postulat: „Boszniacy muszą nauczyć się odważnie kroczyć po swoim terenie, muszą nauczyć się swojego języka i tradycji, muszą pielęgnować naturalne ludzkie cechy, takie jak miłość do swojego i nienawiść do tych, którzy czyhają na ich życie".

Współcześnie idea tradycji w dalszym ciągu funkcjonuje w kontekście polemik narodowych i politycznego konfliktu o „prawo do Bośni". Poszczególne bośniackie narody uzasadniają swoje miejsce i kulturową supremację w BiH, powołując się na własne tradycje wyrosłe z konfesji (→ konfesje). Tak jak dla bośniackich muzułmanów fundamentem i filarem ich tożsamości narodowej jest islamska tradycja, tak bośniaccy Chorwaci i Serbowie powołują się na swoją tradycję wyrosłą z katolicyzmu i prawosławia. Pod pojęciem tym rozumie się przede wszystkim kulturę i obyczaje i to – jak zauważa Ivan Lovrenović – głównie te, które odróżniają ich od „sąsiadów": w przypadku muzułmanów będą to tradycyjne zachowania wyrosłe z muzułmańskiej obyczajowości (obostrzenia dotyczące ubioru, żywności i alkoholu oraz literatura i sztuka osadzona w islamsko-orientalnej estetyce i wrażliwości), w przypadku Chorwatów na przykład tradycyjne, cieszące się współcześnie coraz większą popularnością tatuaże, jakie wykonywała w okresie osmańskim na swoim ciele ludność katolicka, chcąc odróżnić się od wyznawców islamu (I. Lovrenović, *Labirint i pamćenje*, 1989). Ludność serbska w BiH w dyskursie narodowo-tożsamościowym powołuje się na tradycję świętosawską (→ *svetosavlje*), czyli na swoisty kod kulturowy polegający m.in. na pozytywnej waloryzacji wojen prowadzonych przez Serbów jako wojen w obronie chrześcijaństwa i ziem uświęconych krwią Serbów.

Balić S., *Kultura Bošnjaka*, 2. izd., Zagreb 1994; Duraković E., *Muslimanska književnost 20. vijeka*, t. 1–25, Sarajevo 1991; Hadžić S., Selimović S., *Kultura i tradicija u Bosni i Hercegovini – višemilenijski kontinuitet*, Tuzla 2012; Hadžijahić M., *Od tradicije do identiteta. Geneza nacionalnog pitanja bosankih Muslimana*, Sarajevo 1974.

Agata Jawoszek-Goździk

TRADYCJA
(Bułgaria)

Słowo „tradycja" (jako leksem o rodowodzie łacińskim) zadomowiło się w języku bułgarskim dopiero w połowie XIX wieku. Nie występuje jednak w pierwszym

słowniku języka bułgarskiego Najdena Gerowa (1823–1900) *Речник на блъгарский язик с тлъкувание речити на блъгарски и руски* (1895–1904). Znacznie późniejszy, bo wydany w 1976 roku *Тълковен речник на български език* jego znaczenie przedstawia w odwołaniu do starszych pojęć: *обичай* ('obyczaj') i *предание*. Ten ostatni leksem, którego współcześnie używa się na określenie ustnej opowieści ludowej o minionych czasach, legendy, w prawosławiu ma znacznie głębszą semantykę. Określenie „Свещеното Предание" na gruncie cerkiewnym oznacza cały zasób żywej wiedzy religijnej (utrwalanej także w przedmiotach sakralnych), która siłą ustnego przekazu przechodzi z pokolenia na pokolenie i jest przechowywana w pamięci wiernych. W praktyce cerkiewnej ranga Tradycji była i pozostaje wysoka; w sensie funkcjonalnym jest swego rodzaju ekwiwalentem dogmatyki w Kościele łacińskim.

Kiedy w XIX wieku na obszarze bułgarskim kształtowała się tożsamość narodowa, refleksja nad tradycją zdawała się poprzedzać praktykę posługiwania się tym słowem. Obyczaj, przekaz przodków, dziedzictwo wspólnotowe stawały się kluczem do samorozumienia. Od początku tego procesu nie przyjmowano ich jednak *en bloc*, wprowadzając rozróżnienia o charakterze etycznym. Paisij Chilendarski (1722–1773?) (*История славянобългарска*, 1762) posługiwał się pojęciami ród, język, obyczaj, wiara, gloryfikując je jako atrybuty bułgarskości opartej na wartościach ewangelicznych, a zarazem zagrożonej ze strony ludzi nieprzejawiających woli ich dziedziczenia. Paisij widział więc Bułgarów z jednej strony jako szlachetnych, choć prostych, nieznających subtelnych słów oraczy, kopaczy i rzemieślników, z drugiej zaś jako odstępców, biorących obcy (grecki) język i obyczaj za bardziej atrakcyjne. Poglądy mnicha opierały się na przekonaniu, iż mądrość i obyczaje obcych wiodą ku zatraceniu i że należy raczej zadbać o pielęgnowanie wzorów przekazywanych przez własnych przodków; stąd też jego zainteresowanie historią, której nie bez racji (w ślad za Piotrem Skargą) przypisywał zdolność pobudzania woli dziedziczenia (→ historia – Bułgaria). Choć we współczesnych badaniach nad bułgarską tradycją wynalezioną nacisk kładzie się na mitotwórczy aspekt dzieła Paisija, jego tekst – wobec ubóstwa źródeł – pozostaje ważnym świadectwem świadomości procesów homogenizacji, jakie zachodziły w kulturach bałkańskich w ostatnim stuleciu panowania osmańskiego. Już w fazie poprzedzającej impuls modernizacyjny w piśmiennictwie homiletycznym XVIII wieku kaznodzieje – np. Josif Bradati (ok. 1714–ok. 1779) – wyrażali zaniepokojenie rozkładem obyczajów chrześcijan, brakiem poszanowania dla Świętej Tradycji (co wyrażało się m.in. niewłaściwym zachowaniem podczas nabożeństw) i łatwymi konwersjami na islam (korzystnymi z uwagi na ulgi podatkowe). Przekazy te ilustrują charakterystyczny dla każdej społeczności rozziew między wartościami deklarowanymi jako najważniejsze (religia prawosławna, wspólnotowość, obyczaj, język przodków) a rzeczywiście wyznawanymi (troska o indywidualne przetrwanie, konformizm, lęk/otwartość na apostazję). Bogatym materiałem źródłowym pokazującym trwałość tego zjawiska jeszcze w XIX wieku pozostaje z jednej strony piśmiennictwo popularne (m.in. poradniki, kalendarze), z drugiej

literatura pamiętnikarska i wspomnieniowa. I tak pochodzący z Macedonii Kirił Pejczinowicz/Kiril Pejčinovič (1770–1845) w zbiorze tekstów pouczających *Книга сия зовомая Огледало…* (1816) wśród wielu wskazówek dotyczących obyczajów zamieścił sugestię, by odrzucić zabobonną praktykę *kurbanów* (→ tradycja – Macedonia). Ten i podobne mu teksty zdają się dokumentować proces podważania rangi utrwalonego przez wieki ponadreligijnego osmańskiego *habitusu*. Labilność obyczajów składających się na swojskość dokumentowało wiele tekstów przez cały XIX wiek. Dość wspomnieć np. autobiografię bp. Sofroniusza Wraczanskiego (1739–1813) *Житие и страдания грешнаго Софрония* (1861) czy pamiętnik popa Minczo Kynczewa (1836–1904) *Видрица* (pierwsze pełne wyd. 2006), biografię *Чардафон Велики* (1887) Zacharego Stojanowa czy też jego słynne *Записки по българските въстания. Разказ на очевидци, 1870–1876* (1884–1892), miejscami będące przejmującym świadectwem nie tylko pięknych, ale i drastycznych obyczajów ówczesnych ludzi (np. tzw. komunia krwi u Stojanowa czy naszyjnik z ludzkiej głowy u popa Kynczewa). Określenie „prawa własności" owej tradycji okazywało się jednak niejednokrotnie trudne m.in. ze względu na zjawisko zażyłości kulturowej na wieloetnicznym i wieloreligijnym obszarze Bałkanów, które sprawiało, że poszczególne wspólnoty były słabo rozróżnialne. Nic więc dziwnego, iż w procesie formowania się tożsamości narodowej, a tym samym wynajdywania tradycji, kluczowe okazywały się inspiracje płynące z zewnątrz, za pośrednictwem obcych szkół, ale także nie zawsze przyjazne opinie sąsiadów (zwłaszcza Greków i Serbów), zachodnich i rosyjskich podróżników, uczonych, reporterów. Dostarczali Bułgarom ważnych kategorii myślowych, które wzbogacały ich siatkę pojęć i umożliwiały wprawienie w ruch nowoczesnej autorefleksji. Wśród pism cudzoziemców zauroczonych pięknem bułgarskich zakątków – zwłaszcza niemieckich biologów i geologów – pojawiał się koncept bułgarskiej Arkadii, który jednak nie został przez działaczy podchwycony, preferowali bowiem rozumowanie w kategoriach → ewolucji i → postępu zawierających obietnicę przyszłościową. Postawę taką reprezentowali nawet tzw. konserwatyści z kręgu carogrodzkiego (→ konserwatyzm – Bułgaria), którzy w znacznej części pozostawali umiarkowanymi zwolennikami osmanizmu jako swoiście demokratycznego projektu politycznego epoki Tanzimatu. I to ich wybory w okresie tzw. odrodzenia narodowego zadecydowały o braku entuzjazmu młodej inteligencji bułgarskiej dla myśli Jeana-Jacques'a Rousseau, którą Marko Bałabanow (1837–1921) krytykował za zwrot ku iluzji świata bez kultury. Co prawda pod redakcją Bałabanowa w dwóch kolejnych numerach nauczycielskiego czasopisma „Читалище" (г. I, кн. 7, 1 I 1871; кн. 8, 15 I 1871) ukazał się w przekładzie Dimitra Enczewa artykuł *Волтер и Жан-Жак Русо (Из Всеобща история на литературата Й. Шерра)*, będący przeróbką rosyjskiego przekładu tekstu (poważanego w Rosji) niemieckiego demokraty Johannesa Scherra (*Всеобщая история литературы*, 1863), jednak dokonano w nim wielu poprawek, które odebrały tekstowi Rousseau jego prodemokratyczny radykalizm i antyklerykalizm.

Brak otwartości Bułgarów na wariant „arkadyjski", na powrót do czasów życia zgodnego z naturą, wolnego od opresji kultury dla jednych wiązał się z akceptacją polityki osmanizmu i oczekiwaniami związanymi z obietnicą postępu (→ ewolucja – Bułgaria; → konserwatyzm – Bułgaria), dla innych z nieufnością wobec nich na rzecz nadziei wiązanych z rewolucją (→ rewolucja – Bułgaria). Z prawdziwym jadem pisał na ten temat Georgi S. Rakowski (1821–1867) czy Christo Botew (1848–1876). W każdym przypadku oznaczało to konieczność świadomego formowania zasobów historii (→ historia – Bułgaria) tak, by zasilała idealny obraz narodowej tradycji wartej szacunku i dziedziczenia. Spośród działaczy bułgarskich doby odrodzenia narodowego Petyr Odżakow (1834–1906) eksplikował prawa Bułgarów do egzekwowania najlepszej części dziedzictwa osmańskiego z uwagi na ich wkład w budowę i rozwój imperium. W przestrzeni politycznej tego typu poglądy otwierały perspektywę powstania nowego bułgarsko-tureckiego państwa z sułtanem jako carem Bułgarów (w 1869 poparła ten koncept m.in. rusofilska organizacja pomocowa Добродетелната дружина 1853–1897). Starania innych zorientowane były w sposób jednoznaczny na unieważnienie znaczenia pięciuset lat PAX Osmana dla tradycji bułgarskiej. Wynajdywanie bułgarskiej tradycji narodowej było bowiem procesem przybierającym formę negocjacji. W tym procesie nawiązywania refleksyjnej relacji z odległą tradycją przodków trwałym zjawiskiem pozostawało aż do końca lat 80. XX wieku piętnowanie tradycji kluczowej przełomu XVIII i XIX wieku. W rozumieniu wielu ludzi pióra naznaczona była ona wspomnianą tu apostazją narodową albo (jak np. u Konstantina Fotinowa, 1790–1858) brakiem atrakcyjnych form życia kulturalnego i naukowego, czemu towarzyszyło konsekwentne przemilczanie osmańskiego wpływu. W wyniku starannej puryfikacji danych powstawał obraz kulturowej tradycji bułgarskiej, zachowanej przez wieki w nienaruszonym kształcie i wolnej od elementów osmańskich lub dotkniętej nimi tylko w bardzo ograniczonym (i negatywnie ocenianym) zakresie. Narracja ta potrzebowała argumentów na rzecz „czystości" bułgarskiego języka i obyczaju, eksponowano ją więc nawet w przypadku lokalnych zislamizowanych wspólnot, jak na przykład w odniesieniu do Pomaków, u których Luben Karawełow (1834–1879) doszukiwał się „czystego" bułgarskiego obyczaju, języka i folkloru (*Записки за България и българите*, 1930, 1940). W praktyce pisarskiej niejednokrotnie z konieczności sięgano jednak po tureckie słowa jako lepiej zrozumiałe dla potencjalnych odbiorców. I tak na przykład w 1837 Rajno Popowicz (1773–1858) w przekładzie z języka greckiego łacińskiego podręcznika savoir-vivre'u *Христоитичя или благонравие* słowo „ogłada" tłumaczy, używając turcyzmu *tabiet*, żeby go – jak sam podkreśla – dobrze zrozumiano.

Równocześnie antyosmanizm znajdował zastosowanie w XIX wieku m.in. w pisarstwie Georgiego S. Rakowskiego, Christo Botewa, Lubena Karawełowa, popa Minczo Kynczewa. Odcięcie się od wszystkiego, co nosiło „skazę" osmańską, nie było jednak łatwe, gdyż życie codzienne (elementy ubioru, kuchnia, architektura, wnętrza, instytucje itd.) świadczyły o bałkańsko-osmańskiej

wspólnocie estetycznej. Z powodu tego rozdwojenia na gruncie bułgarskim każda refleksja nad problemem niechcianego dziedzictwa osmańskiego obarczona więc była ryzykiem naruszenia tabu. Pod koniec XIX wieku pierwszy uchwycił to Aleko Konstantinow (1863–1897) w szkicach, felietonach, anegdotach zebranych w książce *Бай Ганьо. Невероятни разкази за един съвременен българин* (1895), której budzący sprzeczne emocje bohater stał się upostaciowaniem dwuznacznej sytuacji, w jakiej znalazł się Bułgar w trakcie transformacji kodu kulturowego z osmańskiego na europejski. Jego zdolność mimikry, podsycane pragnieniem zysku dążenie do adaptacji do warunków dyktowanych przez znaczących Innych napotykało barierę w postaci szczerego przywiązania do tradycyjnych form życia codziennego, które noszą stygmat Orientu. Widoczne preferencje w sferze *habitus* stawały się dla tego bohatera literackiego podstawą poczucia wyższości wobec Zachodu. I to właśnie ten paradygmat przeżywania swojskości w relacji z tym, co wobec niej zewnętrzne, doczekał się na gruncie bułgarskim wielu konkretyzacji.

Analiza materiałów źródłowych pozwala na konstatację, iż Bułgarzy doświadczają swojej tradycji przede wszystkim jako kulturowej niepewności. W wieku XX ten typ skonceptualizowanej refleksji na temat cywilizacyjnej afiliacji Bułgarów w wiekach XV–XIX przywrócił Nikołaj Genczew (1931–2000) w książce *Българската култура. XV–XIX век* (1988). Analizując przemiany kulturowe, jakie dokonały się na gruncie bułgarskim po podboju osmańskim, doszedł do wniosku, że choć bariera religii i języka stanowiła przez pięć wieków zaporę dla pełnej orientalizacji Słowian bałkańskich, to przejęli oni wzorce osmańskie w sferze życia codziennego i społecznego, tam gdzie jego formy określało prawo i strzegące go instytucje. Z jednej strony więc formalna przynależność do prawosławia określała tożsamość zbiorową ówczesnych Bułgarów, z drugiej – wymodelowana pod wpływem osmańskim kultura codzienności (kuchnia, sposób urządzania domów, system prawny itp.) w nie mniejszym stopniu niż prawosławie odbierana była jako naturalna, swojska, rodzima.

Tradycję narodową wynajdywano więc w nieco chaotyczny sposób w relacji z myślą zachodnią (co udowodniła, posługując się narzędziami badań postkolonialnych, Maria Todorowa /ur. 1949/ w książce z 1997 roku *Imagining the Balkans*), ale też rosyjską, czeską, serbską, chorwacką, polską, które inspirowały, choć często też „infekowały" inteligencję bułgarską własnymi kompleksami. W grze o prestiż szlachetnej odmienności bułgarskiego języka i obyczaju było też wiele brzemiennego w skutki przypadku, a toczące się od lat 30. XIX wieku dyskusje na temat spraw szczegółowych nierzadko pozostawały echem szerzej zakrojonych czy też gdzie indziej afiliowanych dysput. I tak na przykład tłem sporów o język piśmiennictwa pozostawały spory greckie (m.in. środowisko Adamandiosa Koraisa, 1748–1833) i serbskie (Vuk Karadžić, 1787–1864), zainteresowanie dziedzictwem protobułgarskim pobudziły odkrycia i prace wykopaliskowe Czechów – braci Karela (1859–1944) i Hermenegilda (1858–1923) Škorpilów, bogomilstwo wprowadzali do autorefleksji Bułgarów amerykańscy protestanci (Albert Long w opublikowanym w 1870 w gazecie

„Македония”, a wcześniej wygłoszonym w Robert College wykładzie *Славените и българите*), namysł nad bułgarskim prawem do chlubienia się językiem staro-cerkiewno-słowiańskim jako bogactwem narodowym sprowokowany został przez roszczenia rosyjskie (obchody milenijne w Rosji, m.in. w 1863 roku tysiąclecie piśmiennictwa słowiańskiego) i serbskie, nobilitację folkloru „zadał” Bułgarom w latach 30. XIX wieku Małorusin Jurij Wenelin (1802–1839) itd. Zbieractwo twórczości ludowej przybrało skodyfikowaną formę w publikacjach wychowanka szkół i uczelni w Belgradzie Dimitra Marinowa (1846–1940), które przy wsparciu ministra oświaty w wolnej już Bułgarii wydawał pod wspólnym tytułem *Жива старина*: *Вярванията или суевериятa на народа* (1891), *Племената, влаките, задругите, семействата, имената и коровете в Западна България* (1892), *Народното обичайно право* (1894) czy już poza tą serią *Народна вяра и религиозни народни обичаи* (1914). Bułgarskie podręczniki szkolne po 1878 roku podejmowały ten typ argumentacji, który wiązał tradycję rodzimej archaiki (ludowej, cerkiewnej, państwowej) z godnością Bułgara. Podejście to pielęgnowali także bułgarscy neoromantycy, np. Penczo Sławejkow (1866–1912), który co prawda gardził historycznym ludem, ale gloryfikował to, co w nim pierwotne, archaiczne i wieczne, m.in. w eseju *Българската народна песен* (wyd. 1923) czy poemacie epickim *Кървава песен* (1911–1913).

Na etapie konstruowania/wynajdywania tradycji narodowej autorzy bułgarscy poruszali się po kilku trajektoriach, czasami w obrębie wykluczających się, a kiedy indziej zachodzących na siebie układów odniesienia. Powstające narracje składały się na wewnętrznie spójne, teleologicznie zorientowane całości, które z reguły nie potrafiły ogarnąć doświadczenia bułgarskiej inności w sposób holistyczny. Ze względów pragmatycznych były odpowiednio funkcjonalizowane, sprawiając wrażenie swoistego rozszczepienia bułgarskiej Wielkiej Narracji. Wola dziedziczenia obejmować mogła dzięki temu dość zróżnicowane obszary, które stawały się w ten sposób odpowiednio definiowaną tradycją ziem bułgarskich. Obierający opcję zmiany tożsamości kulturowej Bułgar (a właściwie kształtujące się dopiero elity) podejmował zatem trud formowania nowej (dodajmy – na poły sztucznej) tradycji. Miejsce anonimowego polihistora doby średniowiecza czy zbiorowego podmiotu twórczego folkloru zajął publicysta, pisarz, poeta. Wiązało się to z wybiórczym traktowaniem faktów z przeszłości, selekcją wzorów i tworzeniem kompozycji dostosowanych do aktualnych potrzeb, a wypierających z pamięci wydarzenia przynoszące ujmę wspólnocie. Z czasem gloryfikowana tradycja wiejska stała się niewystarczająca jako punkt odniesienia, chociaż folklorowi skutecznie nadano atrybuty pełnej autentyzmu żywej archaiki (→ *автентичен български фолклор*). Meandry bułgarskiej historii dostarczyły obfitego materiału do spekulacji wszystkim tym, którzy stawiali sobie za cel określenie takiej etnogenezy narodu, która przynieść by mu mogła najwięcej chwały, a i wymierne korzyści polityczne. W wyniku ponad dwustuletniego procesu kształtowania się nowoczesnej tożsamości narodowej Bułgarów uformowały się trzy wewnętrznie spójne modele etnicznej i kultu-

rowej genezy narodu (prabułgarski, słowiański, tracki), za którymi miała się kryć stosowna tradycja kulturowa. Każda z przedstawionych tu idei narodu opiera się na stosownie wystylizowanej tradycji wynalezionej, wchodzącej w żywe, migotliwe w sensie semantycznym i nierzadko zaskakujące korelacje z modelami „siostrzanymi".

I tak: model słowiański eksploatowany był przez XIX-wiecznych słowianofilów, narodników, socjalistów, a w XX wieku przez lewicę polityczną. Każda z tych orientacji z lapidarium wydobywała inne elementy uznawane za fundamentalne dla tej tradycji. Trwała zatem żonglerka takimi mitologemami, jak prawosławna wspólnota, tradycja cyrylometodejska, cyrylica, pismo słowiańskie, gminowładztwo, słowiańska demokracja plemienna (→ agraryzm – Bułgaria).

Model protobułgarski w dwudziestoleciu międzywojennym i w czasie drugiej wojny światowej podporządkowany został ideologii narodowej o orientacji progermańskiej, a więc odrzucającej słowiańskość i towarzyszące jej prawosławie na rzecz kultu pogańskiej siły oraz państwotwórczej i militarnej skuteczności, np. Petyra Mutafczijewa (1883–1943) esej z 1934 roku *Поп Богомил и свети Иван Рилски*, na rzecz scytyjskości – Botio Sawow (1881–1959), neopogańskości – historiozofia Najdena Szejtanowa (1890–1970). W czasach dyktatury komunistycznej model protobułgarski został wystylizowany tak, by służyć kultowi instytucji państwa (zwłaszcza w związku z obchodami 1300-lecia państwa bułgarskiego, które przypadły na 1981 rok). By unaocznić potęgę tradycji państwowości, mocą administracyjnych decyzji powołano do istnienia takie artefakty, jak na przykład zrekonstruowany mur obronny wokół Pliski – pierwszej stolicy protobułgarsko-słowiańskiego państwa czy zabudowa wzgórza zamkowego Carewec w byłej stolicy drugiego państwa bułgarskiego Wielkim Tyrnowie. Rozwijano też zapoczątkowane w połowie XIX wieku przez braci Škorpilów badania archeologiczne nad „kulturą materialną" Protobułgarów, które zaowocowały też badaniami nad ich „kulturą duchową", zainspirowane w okresie międzywojennym przez węgierskiego archeologa Gézę Fehéra (1890–1955) i kontynuowane m.in. przez Weselina Beszewlijewa (1900–1992). Po przełomie antykomunistycznym model protobułgarski powrócił w poglądach nowej generacji mitotwórców (skupionych wokół stowarzyszenia TANGRA), szukających argumentów na rzecz zakorzenienia Bułgarii w zdekomponowanej rzeczywistości politycznej. Zwolennicy tego światopoglądu znaleźli je na gruncie myśli euroazjatyckiej, której początki wiązane są z dwudziestoleciem międzywojennym i grupą emigrantów z Rosji osiadłych w Sofii (Piotr Sawicki, Nikołaj Bierdiajew) (→ bułgarski euroazjatyzm). Współcześnie wynaleziona tradycja protobułgarska wchodzi w złożone konfiguracje z trzecią składową tradycją orficką (np. w narracjach na temat → bogomilstwa), a ta z kolei z odnowioną tradycją prawosławia, co w latach 70. i 80. XX wieku stanowiło główny lejtmotyw eseistyki Tonczo Żeczewa i jego koncepcji bułgarskiego Odyseusza (*Митът за Одисей*, 1989).

Dziedzictwo trackie, które czyni z Bułgarów prawowitych kontynuatorów materialnej i niematerialnej tradycji orfickiej, w wersji egalitarnej opisywane było jako element konstytutywny folkloru muzycznego Rodopów, → bogomilstwa (wraz z jego teozoficznymi XIX–XX-wiecznymi kontynuacjami). W wersji elitarnej wielkość materialnej tradycji trackiej odkrywano dzięki badaniom archeologicznym (wystawy skarbów trackich, stałe i zmienne ekspozycje w Muzeum Historycznym), a jej żywotność dostrzegano w zespole specyficznych lokalnych zjawisk o charakterze mistycznym – Białe Bractwo Petyra Dynowa (1864–1944) w interpretacji Widki Nikołowej w książce *Богомилството: Предобрази и идеи* (2005) czy paranormalnym – prorokini Wanga. Patronką tego nurtu w czasach żiwkowowskich pozostawała Ludmiła Żiwkowa (1942–1981), minister kultury w Ludowej Republice Bułgarii, niepoprawna wyznawczyni Żywej Etyki Roerichów. Ten teozoficzny rosyjski wpływ prowadzący w okresie dyktatury komunistycznej do modelowania bułgarskiej polityki historycznej w kierunku euroazjatyckiego synkretyzmu znajdował silne instytucjonalne umocowanie. Otwarty przy Bułgarskiej Akademii Nauk (Българска академия на науките) Instytut Trakologii (Институт по тракология) rozwijał badania naukowe, a jednocześnie propagował obraz Bułgarów jako prawowitych spadkobierców nigdy niewygasłej tradycji orfickiej – badania Aleksandra Foła (1933–2006) czy Iwana Marazowa (ur. 1942). W literaturze pięknej przekonanie to znalazło odzwierciedlenie w metaforze palimpsestu użytej w powieści Antona Donczewa (ur. 1930) *Време разделно* (1964); tradycja tracka okazała się tam najgłębiej ukrytym, ale i najtrwalszym, wykonanym z najszlachetniejszego materiału pokładem duchowego dziedzictwa.

W wypracowanych na gruncie bułgarskim syntezach w sposób nieunikniony do głosu dochodziła tendencja esencjalizująca (np. współcześnie u Iwana Elenkowa i Rumena Daskałowa we *Wprowadzeniu* do antologii z 1994 roku *Защо сме такива?*), a wraz z nią wyobrażenie heterogeniczności i niejednoznaczności jako konstytutywnej cechy tradycji bułgarskiej. Stanowią one swego rodzaju (pasywne lub aktywne) tło toczących się dysput na tematy szczegółowe. Wśród nich istotne miejsce przypada bułgarskiemu pragmatyzmowi, który często jest rozumiany jako alternatywa (*sic!*) dla „uduchowienia" i utożsamiany z nihilizmem (→ narodowy nihilizm Bułgarów). Poglądy tego typu wydają się typowe przede wszystkim dla prawej strony sceny politycznej i ze szczególnym nasileniem pojawiają się w okresie międzywojennym, po przegranej pierwszej wojnie światowej. Wykształcony na Uniwersytecie w Lipsku i na Uniwersytecie Karola w Pradze filozof Najden Szejtanow jako element złej tradycji widział m.in. chciwość, egoizm, polityczny partykularyzm, zawiść, które prowadzić miały ku zatracie sił twórczych (*Духът на отрицание у българина*, 1933). Przewijający się w tej wypowiedzi lęk przed porzuceniem tradycji jako „kulturowego testamentu" przodków i przed kulturową konwersją miał także swój rewers w tekstach innych autorów, m.in. w konceptach religijnej tolerancji Bułgarów, którą wyprowadzano z dziedzictwa przeszłości jako pozytywny efekt życia w społeczeństwie wieloreligijnym – Michaiła Madżarowa (1854–1944)

wspomnienia *Спомени 1912–1944* czy *На Божи гроб преди 60 години и днес* (1929). W bardziej zanurzonych w Wielkiej Narracji wariantach wypowiedzi na ten temat zakorzenieniu tolerancji w tradycji służą elementy mityczne, nawiązujące do doświadczenia losu Protobułgarów (męczeństwo 54 bojarskich rodów, które odmówiły przyjęcia chrześcijaństwa) lub tradycji orfickiej (subtelna otwartość na Innego, chrześcijaństwo lokalne o orfickim, a nie judaistycznym rodowodzie, bogomilstwo). W projektach tych powraca obraz Bułgara-poganina, który niegdyś przyniósł na Bałkany wartości cywilizacyjne przewyższające pod względem etycznym dziedzictwo Bizancjum. Ten antybizantynizm, uprawomocniony przez narodową tradycję wynalezioną, wielu współczesnych badaczy wiąże z pozbawionym czci stosunkiem Bułgara do instytucji Cerkwi. I choć prawosławie pozostaje znakiem identyfikacji narodowej, nie zaspokajając religijnych potrzeb Bułgarów, nie jest w stanie uchronić ich ani przed tradycyjnym sceptycyzmem, ani przed pokusą innych mistycyzmów (pisarstwo Emiliana Stanewa). Interesujące światło na kwestię złożoności stosunku Bułgarów do tradycji religijnej i instytucji Cerkwi w XIX wieku rzuca książka Tonczo Żeczewa (1929–2000) *Български Виликден или страстите български* (1980), przedstawiająca meandry walki Bułgarów o niezależną Cerkiew narodową. Upominając się o przyznanie właściwego miejsca w kulturze bułgarskiej tradycji patriarchalnej, o jej dowartościowanie, autor dokonał oceny ruchu cerkiewnego jako podporządkowanego ideologii narodowej i pozbawionego fundamentów prawdziwie religijnych. Podobny pogląd przedstawił w okresie międzywojennym autor oryginalnych prac z zakresu psychologii społecznej Iwan Hadżijski (1907–1944), łączący marksistowską metodologię badań społecznych z tendencją do esencjalizacji tradycji narodowej w oparciu o studium przypadków. W dziele *Бит и душевност на нашия народ* (1940–1945) kreował jednak niejednorodny obraz Bułgarów. Chłopstwo i wiejski kler widział jako grupy zobojętniałe na tradycję religijną, za to przywiązane do ludowej obyczajowości i „przesądów", odwrotnie niż *esnaf*, czyli zajmujących się rzemiosłem mieszczan. Warto podkreślić w tym kontekście, że powracające tu słowo „przesąd", samo należące do grupy oświeceniowych przedsądów, to nic innego jak *обикновение* Konstantina Fotinowa, które na gruncie bułgarskim wciąż przeziera spoza zasłony najbardziej wyrafinowanych ideologicznych narracji o tradycji. A w refleksji nad ową „codziennością" powraca lejtmotyw starcia indywidualizmu i kolektywizmu w tradycyjnych formach życia społecznego – Spiridon Kazandżijew (1882–1951), także konfliktu wieś – miasto, lud – inteligencja – Konstatin Petkanow (1891–1952), Bojan Penew (1882–1927). Całe to bogactwo i różnorodność tradycji dostarczały inspiracji jej admiratorom; należał do nich m.in. powiązany z masonerią Stiljan Czilingirow (1881–1962), który w książeczce *Какво е дал българинът на другите народи* (1941) dowodził ogromnego wkładu Bułgarów w kulturę europejską w jej wymiarze wolnomyślicielskim i demokratycznym.

Dziedzictwo bułgarskiej kultury składa się na tradycję o janusowym obliczu, którą próbują ująć syntetycznie poszukiwacze metafor. I tak np. Konstatin

Gyłybow (1892–1980) rodzimą tradycję personifikował w człowieku fletu (emocje), *Elementarza rybnego* (*Рибен буквар*) (wiedza) i Bałkanu (walka); wspominany tu Szejtanow w alegorii mostu. W drugiej połowie XX wieku pisarz Anton Donczew (1930) nadał jej formę palimpsestu, której najgłębszą niezniszczalną warstwą miał być orfizm (*Време разделно*, 1964), a Błaga Dimitrowa (1922–2003) i Stanisław Stratijew (1941–2000) rozwijali metaforę skrzyżowanych (rozstajnych?) dróg. Zarazem jednak w kulturze bułgarskiej utrzymuje się nurt krytycyzmu wobec rodzimej tradycji, który poddaje ją ironicznemu przewartościowaniu, jak to w odniesieniu do wiejskiego zacofania czynił m.in. Iwajło Petrow (1923–2005) w powieści *Преди да се родя и след това* (1968) czy w opowiadaniach, małych powieściach i dramatach Jordan Radiczkow (1929–2004).

Ze swego rodzaju ironicznym dystansem w 1994 roku odnieśli się do uchodzących za kanoniczne tekstów o bułgarskiej tradycji redaktorzy ważnej antologii, tytułując ją *Защо сме такива?* Dokumentując bułgarskie strategie rozpoznawania jej meandrów, Iwan Elenkow (we wprowadzeniu *Версии за българската идентичност в модерната епох*а) oraz Rumen Daskałow (we wprowadzeniu *Национално-културната ни идентичност; начин на изграждане*) pokazali między innymi, w jaki sposób wyraziciele rozmaitych ideologii i światopoglądów zwracali się ku wybranym elementom tradycji, by legitymizować własny punkt widzenia (→ konserwatyzm – Bułgaria; → liberalizm – Bułgaria; → socjalizm – Bułgaria; → anarchizm – Bułgaria). Ujęcie to, obnażając funkcjonalny charakter zasobów tradycji, nie znosiło bynajmniej jej fundamentalnego znaczenia dla spójności zbiorowego imaginarium.

Връзки за съвместимост и несъвместимост между християни и мюсюлмани в България, ръководител на проекта А. Желязкова, София 1995; *Религия и църква в България. Социални и културни измерения в православието и неговата специфика в българските земи*, ред. Г. Бакалов и др., София 1999; Shashko Ph., *Tradition and Change in the thought of Ljuben Karavelov*, w: *American Contributions to the Tenth International Congress of Slavists. Sofia, Semptember 1988. Literature*, ed. J. Gary Harris, Columbus (Ohio) 1988; Sujecka J., *Tradycja jako wyznacznik tożsamości narodu (na przykładzie Macedończyków i Bułgarów)*, Z Polskich Studiów Slawistycznych, X, Warszawa 2003, s. 187–192.

Grażyna Szwat-Gyłybowa

TRADYCJA
(Chorwacja)

Idea tradycji stanowi część zaplecza ideologicznego wszystkich chorwackich programów politycznych i kulturalnych, w związku z czym była przedmiotem

ożywionych dyskusji w momentach zwrotnych i niestabilnych, gdy dochodziło do zmiany w aksjologicznej warstwie kultury chorwackiej.

Filozofijski rječnik wydany w 1984 roku podaje ograniczoną definicję związanego z nią pojęcia: jest to każdy rodzaj ustnego transferu „treści duchowych" odbywający się z pokolenia na pokolenie i stanowiący fundament życia kulturalnego danej grupy. W encyklopedii opublikowanej przez Leksikografski zavod Miroslav Krleža (*Enciklopedija LZMK*, 2009) ma znacznie bardziej rozbudowaną treść i jest rozumiana jako doświadczenie, obyczaje, normy i wartości określonej wspólnoty, które są przenoszone z pokolenia na pokolenie za pomocą różnych środków przekazu (ustnych, pisanych, a także praktyk), w związku z czym uprawomocnione jest postrzeganie tej kategorii w perspektywie długiego trwania. Definicja ta podaje, że w sensie filozoficznym człowiek jest zakorzeniony w tradycji, która go w sposób istotny określa w procesie autoidentyfikacji. Tradycja jest rodzajem pomostu komunikacyjnego między jednostką a całym rodzajem ludzkim i jego wytworami, dzięki czemu człowiek ma możliwość określenia swojego miejsca w świecie. Autorzy hasła wyróżniają ujęcie tradycji Hansa Georga Gadamera, zgodnie z którym jest ona momentem uwolnienia się od historii. Wskazuje się też (w odniesieniu do literatury), że tradycja stanowi istotny kontekst dla rozumienia tekstów kultury i tworzy ramy dla ich ewaluacji. Ponadto może być również pojmowana potocznie jako wartość lub jakość zadomowiona w określonym obszarze kultury (rozumienie przedmiotowe – równoległe do procesualnego).

Rozbudowanie definicji pojęcia w powyższej encyklopedii wydaje się nieprzypadkowe. Współczesne chorwackie imaginarium kulturowe jawi się bowiem jako wręcz przesiąknięte ideą tradycji, która jest czynnikiem narzucającym przeszłościową orientację temporalną życiu społecznemu. Cechą charakterystyczną tej idei jest także jej konkurencyjny status wobec historii (→ historia), przejawiający się szczególnie w publikowanych po 1991 roku zarysach dziejów Chorwacji, gdzie prezentuje się ich obraz zgodny z powszechnie utrwalonym pozanaukowym przekazem, nierzadko sprzecznym z rezultatami badań historycznych (D. Pavličević, *Povijest Hravtske*, 1994; T. Macan, *Povijest hrvatskoga naroda*, 1992). W tym sensie tradycja oznacza wybór określonego sposobu mówienia o przeszłości, a także dobór podejmowanych tematów. Rywalizację między tradycją a dziejopisarstwem najlepiej obrazują w tym czasie podręczniki szkolne do historii, w których oprócz tekstu właściwego umieszcza się często materiały wizualne odbiegające od rzetelnego przekazu historycznego, stanowiące jednak fundament mitologemów kulturowych i poniekąd alternatywną dla tekstu głównego narrację, będącą punktem odniesienia systemu aksjologicznego kultury (M. Ferček, *Slika svijeta u udžbenicima povijesti*, „Erasmus" 2006, br. 17).

Chorwackie myślenie o tradycji jest zdominowane głównie przez refleksję nad tradycją państwową i wyraża się w obsesyjnym eksponowaniu istnienia wczesnośredniowiecznego państwa. Trajektorię owej refleksji wyznacza kwestia *continuum* i *discontinuum* (zwłaszcza w odniesieniu do podmiotowości

prawnej). Dowiedzenie ciągłości chorwackiej idei państwowej stało się zadaniem, które trwale zdeterminowało tutejszą politykę w XIX i XX wieku. W okresie odrodzenia narodowego wzmacniała je koncepcja ciągłości kulturowej (notabene zaczerpnięta z nauk archeologicznych i w szybkim tempie rozciągnięta na inne dyscypliny historyczne – N. Cambi, *Kontinuitet i diskontinuitet*, 1999), stając się najwyższym wyznacznikiem cywilizacyjnej ewolucji (→ ewolucja), trwania tradycji i nieprzerwanego rozwoju etnosu. Nie mniej ważnym filarem omawianej idei jest ideologem walki o niepodległość, obejmujący m.in. spisek Zrinskich i Frankopanów – sojusz możnowładców chorwackich i węgierskich przeciwko Habsburgom, bitwę stoczoną na Krbawskim Polu (Krbavsko Polje) z armią osmańską, a także drugą wojnę światową i walkę o niezależne państwo, wreszcie wojnę w latach 1990–1995 (tzw. *domovinski rat*).

Specyfiką okresu przed odrodzeniem narodowym (do lat 30. XIX wieku) był dotkliwy brak projektu wspólnej dla wszystkich historycznych ziem chorwackich kultury wysokiej. Generowało to istotne problemy w procesie krystalizacji systemu tradycji narodowej i uniemożliwiało wyodrębnienie zestawu symboli kolektywnych, które miałyby stać się tego systemu podstawą. Tworzenie ponadpolitycznego, integracyjnego modelu kultury, umożliwiające identyfikowanie się z nią wszystkim grupom społecznym wchodzącym w skład projektowanego narodu (→ naród), wyznaczyło kierunek działania chorwackich intelektualistów i działaczy tego czasu. Stanęli także przed dodatkowym zadaniem – stworzenia nici łączącej wygenerowany obraz kultury i przeszłość, do której chcieli nawiązywać. Rozbicie polityczne, niejednolitość tradycji państwowoprawnej, niejednorodna struktura społeczna, brak tkanki łączącej wszystkie regiony pozostające pod wpływem różnych kultur (śródziemnomorskiej, środkowoeuropejskiej czy orientalnej), wreszcie wielość dialektów w funkcji języków literackich przyczyniły się do problemów przy konstruowaniu jednolitego i centralnego obrazu tradycji pozostającej na usługach idei narodowej (→ naród). Logika podpowiadała, że powinna sięgać jak najszerzej i pełnić funkcję włączającą (w wymiarze socjologicznym i geograficznym). Spowodowało to, że w wieku XIX musiała się wykrystalizować jedna wersja tradycji, która mogła czerpać z istniejących dotychczas konstrukcji. Jedną z możliwości była tradycja Królestwa Dalmacji, Chorwacji i Slawonii wyrażająca świadomość polityczną chorwackiej szlachty, koncentrująca się na dziejach chorwackich banów i wielmożów, kwestii podmiotowości i historycznych praw królestwa, a także na historii chorwackiego *antemurale christianitatis*, a zatem toposie wojen tureckich. Druga, szersza koncepcja tradycji sięgała dużo głębiej w przeszłość i opierała się na legendzie etnogenetycznej o starożytnych Ilirach stanowiących zalążek Królestwa Słowian. W obrębie tej wizji akcentowano przede wszystkim historię dynastyczną i bohaterską walkę na poły mitycznych bohaterów świata słowiańskiego. Miała ona zdecydowanie większy zasięg (m.in. dzięki temu, że medium dla niej byli jezuici i franciszkanie), dzięki czemu zyskała charakter ponadregionalny i ponadstanowy. Spotkanie i skomunikowanie dziejów wspólnoty południowosłowiańskiej i dziejów chorwackich – a tym samym stworzenie

konstrukcji trzeciej – dokonało się dzięki północnochorwackiemu polihistorowi Pavlowi Ritterowi Vitezoviciowi, który kreśląc swoje mapy, sięgnął po szerszą tradycję południowosłowiańską, ale użył jej na potrzeby zakreślenia Wielkiej Chorwacji. Spośród tych trzech koncepcji zwyciężyła tradycja iliryjska, wizja wspólnoty południowosłowiańskiej, gdzie paradoksalnie komponent chorwacki nie był eksponowany na pierwszym planie. Ponadto była to tradycja pseudohistoryczna, opierająca się na nieprecyzyjnych materiałach źródłowych i etnomitach.

Zmiany w tym zakresie przyniósł dopiero okres absolutyzmu wraz z transformacją w obrębie historiografii (Ivan Kukuljević, Franjo Rački, Radoslav Lopašić, Tadija Smičiklas, Šime Ljubić i in.), która wpłynęła na weryfikację dominującego projektu tradycji i ukierunkowanie go przede wszystkim na naród chorwacki i jego jedność kulturową. Mimo tej zmiany perspektywy Chorwaci wciąż budowali koncepcje będące pochodnymi idei wzajemności słowiańskiej, czego wyrazem był projekt jugoslawizmu propagujący wspólnotę kulturalną Słowian południowych (w praktyce zaś Serbów i Chorwatów). Stanowił jednak zmodernizowaną wizję wcześniej definiowanej tradycji, oczyszczoną z elementów mitologicznych, natomiast poszerzoną o dotychczas marginalizowane konotacje religijne (wyrażające się we włączeniu tradycji cyrylometodejskiej i afirmacji liturgii słowiańskiej). Za zasadniczą zmianę w obrębie tak przeformułowanej idei uznaje się także poszerzenie kręgu jej odbiorców i grupy wpływającej na jej kształtowanie. Ma to nierozerwalny związek z rozwojem twórczości literackiej i publicystycznej oraz czytelnictwa, dzięki któremu zaczyna się kształtować duch narodowy. Powstające w Zagrzebiu dzieła beletrystyczne konserwowały jednak praktycznie tylko obraz tradycji północnochorwackiej (np. kodyfikowanej przez Augusta Šenoę). Poszerzenia jej horyzontu (zarówno w sensie przestrzennym, jak i wyrażającego się w rzuceniu światła na chorwacką tradycję dynastyczną) dokonują pisarze związani z Partią Prawa (Stranka prava) (M. Gross, *Povijest pravaške ideologije*, 1973).

Projekt objęcia w ten sposób zamierzoną integracją wszystkich grup społecznych musiał w praktyce oznaczać również sięgnięcie do folkloru. Niebezpieczeństwo madziaryzacji, germanizacji, a w Dalmacji także italianizacji skutkowało poszukiwaniem źródeł własnej kultury i zwrotem ku kulturosferze warstwy chłopskiej, w której widziano gwarancję czystości i obrony przed „obcością" (*tuđinstvo*). Zjawisko to najlepiej ilustruje tematyka dzieł literackich, takich jak np. *Smrt Smail-age Čengića* (1846) Ivana Mažuranicia, ale także silne przekonanie, że obrany kurs na kulturę ludową podkreśla wyjątkowość chorwackiej literatury, jej źródłowość i prymarność wobec literatury europejskiej (I. Mažuranić, *Literatura ilirska*, 1841). Akcentowanie wyjątkowości własnej tradycji było zresztą elementem szerszego zjawiska rozczarowania Europą (→ Europa), podsycanego dzięki przeszczepianym na lokalny grunt ideom przedstawicieli czeskiego odrodzenia Jana Kollára i Františka Čelakovskiego (I. Kukuljević-Sakcinski, *Putne uspomene iz Hrvatske, Dalmacije, Arbanije, Krfa i Italije*, 1873).

Proces integracji narodowej w dojrzałej formie szedł w parze z uznaniem warstwy chłopskiej za podmiot polityczny. Skutkowało to włączeniem (choć nie utożsamieniem) tradycji ludowej z dobrodziejstwem jej inwentarza do kodu tradycji ponadstanowej. Miało to nierozerwalny związek z tym, że szczególnie na początku wieku XX kultura wsi postrzegana była jako naturalna, źródłowa, a chłopów uznawano za strażników tradycyjnych wartości (→ kultura; → agraryzm).

Refleksja nad ideą tradycji na początku tego stulecia odbywała się głównie w dziedzinie artystycznej i wyrażała się w próbach zerwania znamionującego ją dotychczas czasowego *continuum*, ukierunkowania myśli wyłącznie na przyszłość (np. A.B. Šimić, *Namjesto svih programa*, 1917). Zasadniczej rewizji chorwackiej tradycji literackiej dokonał pisarz Miroslav Krleža w utworze *Hrvatska književna laž* opublikowanym w czasopiśmie „Plamen" w 1919 roku. Tekst ów ma charakter manifestu awangardowego, prowokacyjnego wezwania, „by spalić, zniszczyć, rozbić największe kłamstwo spośród wszystkich naszych świętych kłamstw". Autor zawarł w nim postulat „wyhamowania" i w odróżnieniu od futurystycznych manifestów popularnych w tych czasach nie odnosi się afirmatywnie do idei postępu (→ postęp) ani nie proponuje nowego programu literackiego. Odrzuca jednak jednoznacznie dogmat tradycji, nazywając ją obiektem wierzeń powstałych z martwych mumii. Na celowniku intelektualisty znalazła się w pierwszej kolejności tradycja odrodzenia narodowego, która jego zdaniem w wymiarze społecznym była daleka od potrzeb „narodu". Ponieważ intelektualnie wyrastał na krytyce monarchii austro-węgierskiej, krytykował ruch iliryjski za oportunizm wobec Austrii, a w wymiarze artystycznym za pozbawienie chorwackiej myśli siły przebicia i zredukowanie jej do „niewinnej biedermeierowskiej dekoracyjnej legendy". Uważał, że chorwackie odrodzenie narodowe najlepiej opisuje metafora grobu (*grobnica*). W następnej kolejności pisarz krytykował chorwackich przedstawicieli okresu moderny (1890/1892–1914), których oskarżał o „dekoracyjny katolicyzm", orientalizm, a także przypisywał im odpowiedzialność za stylizowanie chorwackiej wsi i jej kultury na modłę europejską i porównywał imaginarium tej epoki literackiej do magazynu wypełnionego importowanymi zgniłymi owocami. Trzecim zasadniczym obiektem krytyki Krleży było tzw. kłamstwo narodowego heroizmu – zarówno chorwackiego, jak i jugosłowiańskiego. Autor całkowicie odrzucił tym samym ideę „kosowskiej świątyni" (*kosovski hram*), kluczową metaforę walki wszystkich narodów południowosłowiańskich o wolność. Znakiem jugosłowiańskiego nacjonalizmu jest dlań papierowy pawilon (choć pretendujący do bycia białą marmurową świątynią) – była to aluzja do wystawy „cyklu kosowskiego" Ivana Meštrovicia w pawilonie Królestwa Serbii w Rzymie w 1911 roku. Skamieniałej tradycji, petryfikującej narodowe mitologie i niezdolnej do poruszenia świadomości i transformacji rzeczywistości pisarz przeciwstawia równoległą lewicową „linię jugosłowiańskiej tradycji kulturalnej i kontinuum", wyznaczaną przez bogomiłów (oświecających ciemność średniowiecza), Juraja Križanicia (którego działalność miała być zapo-

wiedzią wielkiej rewolucji) i Silvije Strahimira Kranjčevicia (jako zapowiedź socjalizmu). Warto jednak zwrócić uwagę, że choć Krleža zapowiadał nadejście utopijnego Mesjasza Zbawcy, który miał położyć „kamień węgielny jugosłowiańskiej kultury", nie wskazywał na wzór żadnego pisarza serbskiego, a jego jugosłowiański mesjanizm opierał się na fundamentach wyłącznie chorwackiej tradycji.

Praktyki nie dościgały jednak myśli, dlatego realizacja tak idealistycznej nakreślonej tradycji w socjalistyczno-komunistycznej Jugosławii odbiegała od zarysowanych w międzywojennej Jugosławii projektów – nie tylko rewolucyjnie nastawionego Krleży. Choć oficjalnie kultury wszystkich wspólnot wchodzących w skład nowego państwa miały zachować odrębność, konieczne było znalezienie wspólnego mianownika, który integrowałby i uprawomocniał nowy byt polityczny. W perspektywie *continuum* państwowego za fundament służyć miała właśnie idea jugoslawizmu, wspierana przez ideologem walki narodowowyzwoleńczej (Narodnooslobodilačka borba – NOB) i rewolucji (→ rewolucja). Trzonem polityczno-programowym nowego państwa miała być także idea antyfaszyzmu, która stanowiła rodzaj jugosłowiańskiego mitu założycielskiego. Skupienie uwagi na szeroko zakrojonym projekcie modernizacyjnym skutkowało selektywnym podejściem do spraw przeszłości i tradycji. Cechą charakterystyczną stosunku do niej w titowskiej Jugosławii była więc akceptacja zasadniczej nieciągłości historycznej i sceptyczny stosunek do statycznego dziedzictwa, które wynikały z dominującego przekonania o nieuchronności zmian społecznych i konieczności myślenia prospektywnego. Konserwujące świadomość dziedzictwo historyczne czy właśnie podmiotowo rozumiana tradycja, które symbolizowały stary świat, nie były postrzegane jako zapis doświadczenia, a kojarzyły się z anachronizmem i należało je zanegować. Ważną częścią „nowej tradycji" („tradycji wynalezionej") stały się natomiast kolektywne praktyki i celebrowanie wydarzeń o charakterze politycznym związanych przede wszystkim z kultem wodza (np. sztafeta z okazji urodzin Josipa Broza Tity).

W związku z deficytem wspólnej jugosłowiańskiej tradycji w wysokim obiegu kultury szczególnym zainteresowaniem cieszyła się jej ludowa odmiana, która miała potencjał wspólnego mianownika dla wszystkich narodów Jugosławii. Ponadto, jak zauważa chorwacka etnolożka Dunja Rihtman-Auguštin, podobieństwo form życia i egalitarnej kultury partyzanckiej przyczyniło się do utrwalenia jedynego w swoim rodzaju folkloru partyzancko-chłopskiego (*Tradicionalna kultura i suvremene vrijednosti*, „Kulturni radnik", XXIII, 1970, br. 3). Wykorzystano zatem znajomy już kod i obudowano go polityczną i propagandową treścią mitu o walce narodowowyzwoleńczej, tworząc w ten sposób wyjątkowe połączenie egalitaryzmu, kodeksu bohaterskiego i autorytaryzmu (I. Županov, *Marginalije o društvenoj krizi*, 1983).

Oprócz folkloru (którego afirmacji dokonywano również dzięki szeroko zakrojonym badaniom naukowym prowadzonym np. w Instytucie Etnologii i Folklorystyki – Institut za etnologiju i folkloristiku – w Zagrzebiu) odkrywa-

no również znaczenie praktyk codzienności jako trwałych wyznaczników tożsamości narodu i spoiwa dla konstruowanej wspólnoty. W ten sposób tworzono również nowe, wykraczające poza podziały klasowe i etniczne obyczaje socjalistycznego społeczeństwa, np. urlop nad Adriatykiem, którego symbolem stał się dom letniskowy na wybrzeżu (*Sunčana strana Jugoslavije. Povijest turizma u socijalizmu*, ur. D. Agičić, I. Duda, 2013).

Rewitalizacja retrospektywnie ukierunkowanej idei tradycji dokonała się zaraz po rozpadzie Jugosławii. W związku z podjętym wysiłkiem reinterpretacji chorwackiej historii wraz z powstaniem niezależnego państwa rozpoczęto także proces rekonstruowania ciągu elementów uznawanych w jego obrębie za tradycyjne. W nowych okolicznościach rozumiano je odtąd jako zbiór symboli chorwackości, toposów narodowych i wszelkich dowodów potwierdzających ciągłość istnienia państwa i chorwackiej kultury, a jednocześnie stanowiące czynnik odróżniający od „własnego Innego", czyli kultury serbskiej. Zgodnie z tymi założeniami podejmowano próby syntezy dynastycznej tradycji średniowiecznej Dalmacji, tradycji literackiej i miejskiej Dubrownika oraz innych miast dalmatyńskich, tradycji odrodzenia narodowego, ponownie tradycji ludowej, następnie spuścizny istniejącego w czasie drugiej wojny światowej Niezależnego Państwa Chorwackiego (Nezavisna država Hrvatska) (rzekomo jedynie jako wyrazu dążeń państwotwórczych). Tradycja przybrała więc wymiar jednoznacznie historyczny, nierzadko będąc alternatywną wersją narracji o dziejach. Na fali tego procesu dochodziło także do reaktywowania tradycji wygaszonej czy zapomnianej (np. zwyczaju rycerskiego Sinjska alka) czy wynajdywanie zupełnie nowej (jak choćby próba ugruntowania w społeczeństwie rytuałów związanych z Ołtarzem Ojczyzny Chorwackiej w Medvedgradzie).

Sporną tradycję stanowiła spuścizna Jugosławii, do której odwoływano się ze względu na konieczność zachowania ciągłości państwa chorwackiego i biografie zawodowe większości polityków nowego państwa, z drugiej zaś strony poddawano krytyce ze względu na hegemoniczną w niej rolę Belgradu.

Jeden z największych oponentów pierwszego prezydenta Chorwacji Franjo Tuđmana, polityk, filozof i eseista Vlado Gotovac nazywał nowy projekt tradycji katakumbowym. Określenie to zaczerpnął od rosyjskiej poetki Anny Achmatowej, która w ten sposób określała sekciarsko-konserwatywne oblicze kultury socjalizmu. Gotovac używał tej metafory, by opisać proces apodyktycznego zakreślania granic tradycji, kultury, ale także sposób uprawiania polityki w atmosferze terroru. Katakumby budowane przez rządzącą partię Chorwacka Wspólnota Demokratyczna (Hrvatska Demokratska Zajednica, HDZ) miały być przepełnione konserwatywnym resentymentem, nostalgią za Niezależnym Państwem Chorwackim, oszustwami i snami, politycznymi przesądami pełnymi silnych i dzikich ekstremizmów (*Kult prošlosti i sadašnji politički trenutak*, „Erasmus" 1998, br. 28). Trzonem ówczesnego rozumienia idei tradycji miała być jej jedność, a zamierzeniem nowej władzy stworzenie modelu dziedzictwa uniwersalnego. W praktyce oznaczało to marginalizowanie różnorodności chorwackich regionów, przemilczanie ich oryginalności i autentyczności.

Gotovac komentował to następująco: „W takim momencie (…) regionalne tradycje sprowadzane są do folklorystycznego kiczu, a ich faktyczna wartość uznana zostaje za niebezpieczną dla państwa, ponieważ ta różnorodność niszczy jego jedność” (tamże).

W podobnym duchu wypowiadał się także politolog Ivan Županov, który ożywienie zainteresowania ideą tradycji diagnozował jako część zjawiska retradycjonalizacji chorwackiego społeczeństwa. Rozpoznawał je jako równoległe do procesu desekularyzacji i silnie z nim związane (→ sekularyzacja) – nasilania się uczuć oraz praktyk religijnych i politycznej aktywizacji duchowieństwa, czego efektem miała być społeczna i moralna odnowa. Retradycjonalizacja znacznie przyczyniła się do sukcesu desekularyzacji w latach 90. w Chorwacji. Upadek socjalizmu oznaczał koniec totalitarnego modelu sekularyzacji i piętnowania sfery religijnej życia jako wyrazu braku postępowości. W nowym państwie doszło do znaczącego mariażu sfery politycznej i religijnej, a w konsekwencji także do zaangażowania politycznego kleru, jak również wprowadzenia świąt kościelnych do kalendarza państwowego.

Krystalizowanie się nowej etnocentrycznej wizji chorwackiej tradycji odbywało się w obliczu zagrożenia serbską agresją, w związku z czym skutkowało nie tyle odnowieniem relacji społecznych typu *Gemeinschaft*, ile „narodową homogenizacją”. Županov podkreśla jednak, że proces retradycjonalizacji dał w kulturze chorwackiej rezultat inny od oczekiwanego: doszło bowiem do emigracji z ośrodków wiejskich (zamiast „powrotu na ziemie przodków”), spadku liczby urodzeń (zamiast oczekiwanego boomu demograficznego i rekonstytucji rodzin nuklearnych) oraz karykaturalizacji tzw. rodziny poszerzonej (dorosłe dzieci ze względów ekonomicznych pozostają przy rodzicach).

Efekty retradycjonalizacji widoczne są także w latach 90. w obrębie upolitycznionych tekstów kultury masowej, a ściślej mówiąc, w zjawisku nazwanym przez Ivo Žanicia „estradą gęślarską” (*guslarska estrada*), polegającym – podobnie zresztą jak w Serbii – na interferencji tradycyjnych kanałów i form komunikacji (poemat epicki) oraz aktualnego przekazu politycznego, połączonego jednocześnie z kultem tradycji hajduckiej (*Prevarena povijest: guslarska estrada, kult hajduka i rat u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini 1990.–1995. godine*, 1998). Używanie konkretnych instrumentów muzycznych stało się nawet symbolem przynależności do określonej grupy etnicznej: gęślarze utożsamiani byli z Serbami, a grający na tamburze z Chorwatami (R. Bonifačić, *Changing of Symbols: the Folk Instrument Tamburica as a Political and Cultural Phenomenon*, „Collegium Anthropologicum” 1995, 19). Wykreowanie takiego obrazu składników tradycji stało się metaforą romantycznie postrzeganej autochtonicznej i autarkicznej kultury „etnicznej czystej” wsi, stojącej w opozycji do wypaczonej nowoczesnej cywilizacji miejskiej.

Na koniec warto dodać, że znaczący wkład w zakreślenie terytorium chorwackiej tradycji miała polska badaczka Joanna Rapacka, autorka *Leksykonu tradycji chorwackich* (1997; wyd. chorw. 2002, tłum. D. Blažina). Jak sama pisze, jej fundamentalna praca „uwzględnia miejsca, zdarzenia, postacie i pojęcia

z dziejów politycznych, społecznych i kulturalnych Chorwatów, które najczęściej pełnią funkcje symboli (…) oraz pełnią funkcję integracyjną, identyfikującą i określającą wspólnotę, czyli mówiąc inaczej, stanowią te elementy tradycji, które składają się na centralną tradycję narodową". Kategoria ta tworzy tu zatem kod specyficzny kultury chorwackiej, kompleks jej wartości symbolicznych konstytuujący powszechnie akceptowany kanon kulturowy.

Dąbrowska-Partyka M., *Chorwacja w Europie – Europa w Chorwacji. Przewartościowania w obrębie kanonu literatury chorwackiej*, w: Dąbrowska-Partyka M. (red.), *W poszukiwaniu nowego kanonu. Reinterpretacje tradycji kulturalnej w krajach postjugosłowiańskich po 1995 roku*, Kraków 2005; Falski M., *Porządkowanie przestrzeni narodowej. Przypadek chorwacki*, Warszawa 2008; Rapacka J., *Leksykon tradycji chorwackich*, Warszawa 1997; Senjković R., *Izgubljeno u prijenosu: pop iskustvo soc kulture*, Zagreb 2008.

Ewa Wróblewska-Trochimiuk

TRADYCJA
(Czarnogóra)

W obowiązującym w ostatnich dekadach definiowaniu zakresu znaczeniowego kategorii tradycji w czarnogórskich opracowaniach współgrają ze sobą podejście procesualne oraz przedmiotowe, przy czym w charakterystycznym dla zbiorowości wychodzących z kultu przekazu ustnego oglądzie drugiego typu kładzie się nacisk na formy utrwalonego dziedzictwa, a w pierwszym przypadku na powtarzalność praktyk, zachowań i zasad integrujących wspólnotę – co przeważa z kolei w konotacjach pozanaukowych. W zależności od tego, z jaką wspólnotą (rodowo-plemienną, etniczną, ponadnarodową) ma się tu do czynienia, zmienia się słownik opisu jakości i wartości uważanych za tradycyjne, na co wpływały też działania w okresach istnienia państwowej polityki kulturalno-oświatowej prowadzonej przez władze Czarnogóry za panowania dynastii Petroviciów-Njegošów i już po 2006 roku (→ polityka). Sam wyjściowy termin sporadycznie odnaleźć można w popularnych opracowaniach leksykograficznych – bez istotnego oryginalnego nacechowania.

W przededniu uzyskania całkowitej politycznej niezależności w XXI wieku istniała ponadto świadomość archaiczności wielu mechanicznie odtwarzanych wzorcowych schematów życia pochodzących z kultury przedpiśmiennej, toteż np. Zorica Mrvaljević (*Etnokultura – putevi i stranputice*, 2003) akcentuje w ich rewaloryzacji raczej nawarstwiony „zasób informacji" i „doświadczeń pokoleń", który dopiero „weryfikacja badawcza" pozwoliłaby efektywnie zastosować w programach ożywiających wyłącznie pozytywne składniki dziedzictwa, przydatne dla szeroko pojętej pracy nad uzyskaniem społecznej spójno-

ści przekonań o źródłach własnej tradycji. Za jej cechy uważa mocną podstawę mitologiczno-legendarną związaną z językiem symboli opisującym dominację osmańską i walkę z nią oraz istotny czynnik irracjonalno-emocjonalny obecny w wyobraźni kolektywnej. Dostrzega wszak również polityczne aspekty żerującej na nich mitologizacji wspólnych dziejów Czarnogórców i Serbów, upatrując przyczyn mistyfikowania i kontroli zetnizowanych „wartości tradycyjnych" w fakcie, iż na przykład spisana dosłownie i bez głębszego komentarza w czasach Vuka Karadžicia (1787–1864) lokalna spuścizna heroicznych pieśni epickich zbyt szybko została wprzęgnięta w służbę celów państwowych monarchii (obu narodów) o krótkim wówczas jeszcze okresie dojrzewania, stając się głównym apologetycznym materiałem informacyjno-propagandowym służącym m.in. utopiom wielkoserbskiej jedności słowiańskiej czy wszechprawosławnej. Poza quasi-naukową, zideologizowaną kontrolą nad dziedzictwem historycznej epiki ludowej pozostały natomiast obszary politycznie mniej przydatne, gdzie naukowa waloryzacja etnologiczna miała naturę bardziej obiektywną – kultury materialnej, archeologii, tańców czy wierzeń ludowych (→ kultura). Dla różnych dzisiejszych autorów (jak Srđana Vukadinovicia, Rajko Cerovicia i in.) aspektem w zasadniczy sposób wpływającym na kwalifikację pierwiastków przekazu dziejowego jako tradycyjnych jest jednak przede wszystkim wymiar tożsamości etniczno-terytorialnej – wzbogacony o syntetyczny element „duchowy" – mający formy religijne, prawne, etyczne, literackie czy konwencji obyczajowych (→ naród). Regionalne rozbicie terytorialno-cywilizacyjne kraju powoduje tu natomiast hybrydyzację kilku podsystemów kultury, z których jedne praktykowały partykularystyczną samoizolację (bałkański interior), inne zaś otwierały się na dialog i wymianę wartości (Przymorze). W sytuacji kulturosfery Czarnogóry właściwej (centralnej) potrzeba wyzwolenia się z banału codzienności i zbiorowego dramatu bezsensownej śmierci w wielowiekowej walce ufundowała na przykład skomplikowany (porównywany do antycznego) model morale patriarchalnego wojownika („dumnego biedaka"), który z bohaterskiej „tradycji przodków" czerpał cały swój – i zwykle jedyny – bagaż światopoglądowy podporządkowany kategorii wolności.

Motyw ten – kontynuacji „dzieła sławy" przez potomnych – obecny już w XVIII-wiecznym tekście Kateriny Radonjić (ok. 1700–?) („Chwała może rozciągnąć granice naszego życia, czego natura uczynić nie zdoła" – *Kratki opis o Zeti i Crnoj Gori*, 1774) i w „wolnościowej" myśli władyki Danila (1670–1735) – powtarzał w swych posłaniach do plemion cetyński metropolita Petar I Petrović Njegoš (1748–1830): „Chwałę, honor i wolność (…) dzieciom waszym zostawcie po sobie, by z radością mówiły: O błogosławieni ojcowie! (…) Najdroższe imię wasze w pamięci serc naszych do grobu nosić będziem z wdzięcznością, synom naszym i ich rodowi dalej je przekazując" (*Brđanima*, 1800). Gdy jego następca z linii dynastycznej władyka-poeta Petar II (1813–1851) ożywił ów topos w poemacie *Gorski vijenac* (1847), wplótł już do niego obrazy głównych instrumentów „pamięci głębokiej" tradycji – ludowe *kolo* i przekaz gęślarski: „Tu giniemy i krew wylewamy,/ by zachować junacką puściznę,/ imię wielkie

oraz świętą wolność (…). A łzy nasze zostały otarte/ naszych gęśli dźwiękami śpiewnemi" (tłum. H. Batowski). Przejął również – i przeniósł następcom – całe dziedzictwo polityczne, skoncentrowane wokół celu wewnętrznej konsolidacji kraju i jego uznania międzynarodowego, a uwzględniające zgodny z kanonami „dawnego zwyczaju" styl sprawowania władzy i szacunek dla autorytetu zbrojnego. Charakterystyczny rys tradycyjnego patriarchalnego protokołu połączonego z familiarnością stosunków politycznych ukształtował w okresie państwotwórczym specyficzną formę teatralności czarnogórskiego życia zbiorowego, w którym rygor precyzyjnie regulowanych zachowań w konkretnych przypadkach miał przywoływać przeniesione z przeszłości cnoty honorowej gościnności (szacunku dla rzadkiego gościa w słabo zaludnionej przestrzeni), sprawności retorycznej (zastępującej inne formy twórczości i porównywanej zwłaszcza w przypadku tradycji wznoszenia toastów np. do gruzińskiej; również skłonność do anegdot) czy unikania hańby. Nawet symbolika stroju ludowego stanowi tu zdaniem wielu współczesnych etnografów odbicie synkretyzmu egzystencji większości narodu przez wieki – w wymiarach wiary, pracy i wojny, z brakiem oznak hierarchii społecznej i „jakby skrojonego na spotkanie ze śmiercią" (M. Špadijer, *Putevi i stranputice etnokulture – fragmenti*, 2003). Ginąc i rodząc się dla kolejnej walki, Czarnogórzec wyposażony był zatem w wiele podręcznych, użytecznych desygnatów idei tradycji, na czele z tzw. dwoma repertuarami pieśni epickiej, z których zwłaszcza późniejszy obfitował w liczne mechanicznie wymieniane elementy kronikarsko-historyczne świadczące o potrzebie zachowania wartościującej pamięci o każdym dosłownie dobrym i złym czynie realnych jednostek, które w obrębie niewielkiej populacji znały się z reguły osobiście (→ historia). Ich etos, w czasach przednjegošowskich (słabej władzy centralnej) całkowicie jeszcze obojętny na wartości materialne, *homo heroicus* przyjmował za autorytatywny wzór w obliczu niepewności biologicznej egzystencji, ale i gwarancji pomocy ze strony ceniących „spersonalizowane" dziedzictwo przeszłości współplemieńców. Jednak i takimi ludowymi dowodami kultu bohaterstwa posłużono się na płaszczyźnie politycznej, gdy Vuk Karadžić jako ich serbski wydawca wykorzystał aktualność tych ustnych tekstów antytureckich dla wydźwignięcia międzynarodowej pozycji bliskiej Serbom politycznie i językowo (choć nie historycznie i mentalnie) Czarnogóry. Już zresztą w antologii *Ogledalo srpsko* (1846) Njegoša dokonała się pierwsza próba kodyfikacji „tekstów tradycji" tego gatunku stanowiąca zachętę dla ich naśladowców w środowisku guślarzy do budowania autorytetu w kolejnym pokoleniu. Sam jej redaktor świadom był też zresztą niejednolitości rzekomo spójnego chrześcijańskiego wzorca świadomości zbiorowej, co uwidocznił zwłaszcza w *Górskim wieńcu*, włączając do niego motywy „pogańskiego zabobonu" (wróżb) nakładające się na opisy nieortodoksyjnych praktyk liturgicznych (komunia udzielana bojownikom splamionym braterską krwią) czy argumentów przywiązania do swej „prawowitej wiary" słowiańskich muzułmanów (→ religia).

Zarysowana wyżej główna oś czarnogórskiej tradycji patriarchalno-heroicznej, skrajnie zestereotypizowana od czasów romantyzmu wewnątrz i na zewnątrz kraju w obiegowych ocenach, nie jest jednak wyłącznym wyróżnikiem wielowątkowego dziedzictwa obszaru i społeczności, które od średniowiecza pozostawały na styku kilku systemów kulturowo-religijnych, a orientacyjnie od połowy XIX wieku zyskiwały nowe upolitycznione etykiety tożsamości. Kanon kultury z tymi sferami związany obejmuje m.in. tradycję państwowości, wspomniany ludowy spadek po przodkach (dorobek duchowy i materialny) i mitotwórczą więź między generacjami, zbiór symboli, wartości i znaczących postaci historycznych, jak również trzy niezależne kody tradycji religijnych – prawosławny, katolicki i muzułmański wraz z całym zapleczem cywilizacyjnym. Uwarunkowane regionalnie dwa ostatnie (związane głównie z Boką Kotorską, terenami graniczącymi z Albanią i Sandżakiem), choć współtworzyły już czarnogórski konglomerat dziedzictwa wcześniej, ostatecznie weszły w jego ramy terytorialno-prawne po kongresie berlińskim i wojnach bałkańskich jako spadkobiercy tradycji rzymskiej, weneckiej, habsburskiej i osmańskiej. Zapoczątkowana w XX stuleciu – i mierzona penetracją Czarnogóry wespół z oddziaływaniem Rosji – ekspansja serbskiej idei narodowej i dojrzewanie wizji jugoslawistycznych stopniowo naruszały izolację kraju jako siedziby wyidealizowanych „słowiańskich Spartan” niegodzących się na jakąkolwiek presję zewnętrznych norm i zwyczajów – a książę Nikola I (1841–1921) umiejętnie wplatał te rodzime w państwowy system prawny. Po rozpadzie titowskiej federacji Czarnogóra jako ostatnia z jej byłych republik weszła w etap samodzielnego porządkującego ustalania źródeł autonomicznej tradycji, popełniając na tej drodze nie mniej nadużyć od Serbów, Chorwatów, Bośniaków czy Macedończyków.

Nie licząc wczesnośredniowiecznego (IX–XII wiek) komponentu tradycji państwowej w postaci wykreowanego w latach 90. XX wieku na archaiczny fundament nowej m o n t e n e g r y j s k i e j tożsamości królestwa Duklji (→ *dukljanstvo*), można wskazać na dynastię Crnojeviciów jako prototyp całkowicie niezależnego rozwoju narodowo-politycznego, którego symbol w osobie najważniejszego władcy Ivana (XV wiek) zdewaloryzował Petar II Petrović Njegoš, likwidując jego oficjalny kult jako mitycznego „przodka nacji”. Powracające odtąd nawiązania – w duchu negacji tradycji konkurencyjnej dla mitu kosowskiego – do tego nurtu dziedzictwa niewielkiego (*podlovćenska oaza* z 30-tysięczną ludnością) fragmentu dawnej Czarnogóry przywołują takie jego składniki, jak rozwinięte w orbicie promieniowania śródziemnomorskiej subcywilizacji drukarstwo – będące odpryskiem spuścizny europejskiego humanizmu renesansowego (pieśni *Ženidba Maksima Crnojevića* przypisywane są na przykład estetyczne korzenie włoskie, choć opowiada o kulisach islamizacji tej części kraju) zabłąkanym na prowincji leżącej między posiadłościami osmańskimi, weneckimi, bośniackimi i serbskimi, następnie ekonomiczną wolność poddanych czy osiągnięcia administracyjne i szeroko rozumiany mecenat (także nad klasztorami) – wartości długo potem zaniedbywane przez kolejnych panujących aż do czasu Petroviciów.

Do dziś odczuwalnym obciążeniem rozdwojonej czarnogórsko-serbskiej tożsamości jest sprzężenie pozytywnej i państwotwórczej tradycji tej ostatniej dynastii z wykorzystaniem w jej zapleczu ideowym poddającego się instrumentalizacji czynnika epicko-heroicznego oraz ze skodyfikowaną przez poetę Njegoša mitologią „przesłania kosowskiego". Te pierwiastki, nawarstwione na substrat prawa zwyczajowego i obrzędowości rodzinno-kalendarzowej, stworzyły kompleksową strukturę „testamentów pradziadów" (*pradjedovski amaneti* – V. Spasojević, *Običaji u Crnoj Gori*, 1999), opisywaną już choćby przez Milorada Medakovicia (1824–1897) (*Život i običaji Crnogoraca*, 1860). Przekaz folklorystyczny odgrywał w nim rolę pierwszorzędną i poprzez takie postacie jak niepiśmienny starzec Milija (od którego Vuk zanotował pieśni w 1822 roku) przemawiał do wyobraźni, nie do końca wszak – przed Njegošem – mobilizując tylko jedną czarnogórską grupę wyznaniowo-etniczną, pozostawiając duży margines tolerancji dla równie zhierarchizowanych bohaterów – reprezentantów innych tradycji. Praktyki rapsodów-gęślarzy – i lamenty żałobne Czarnogórek – utwierdziły także przez filtr kolektywnej dydaktyki przekonanie, iż ugruntowana na wartościach archaicznych solidarność bractw i plemion stoi ponad różnicami konfesyjnymi (podobny argument powtarzany jest nadal w odniesieniu do bliskości kodeksów honorowych Czarnogórców i Albańczyków, których nieco dłuższe przywiązanie do rytuałów krwawej zemsty napotyka także współcześnie duże zrozumienie w procesach sądowych jako leżące poza wolą indywiduum; zwraca się ponadto uwagę, że niezwykle uroczysty stosunek do śmierci był i jest w Czarnogórze równie charakterystyczny dla wszystkich trzech wyznań) (→ tradycja plemienna). Nadrzędne znaczenie etyki honoru (→ *čojstvo i junaštvo*) kamuflowało przy tym manifestacje „tradycji negatywnej" – zdrady plemienia i wiary czy samobójcze często i moralnie dwuznaczne skutki *četovanja* pomnażającego majątki największych junaków. Cała ta w istocie bardzo pierwotna aksjosfera wyrastała również z realiów cywilizacyjnych tzw. Starej Czarnogóry (części interioru), gdzie nigdy nie udokumentowano nawet istnienia świątyń chrześcijańskich przed XV wiekiem, a te które powstały, długo pozbawione były wystroju freskowego, zachowując raczej surowy charakter obronny i odzwierciedlając ahierarchiczne rozumienie świętości podporządkowanej znaczeniu ofiary krwi anonimowych bohaterów. Ambicje księcia Danila Petrovicia (1826–1860), by każdy Czarnogórzec jak pieśni gęślarskiej nauczył się na pamięć zbioru praw (usankcjonowanych przez *Zakonik*, 1855), były zdecydowanie przedwczesne.

Krzepnące po 1878 roku młode państwo narodowe musiało zmierzyć się z presją tak ukształtowanych czynników tradycji bez ich gwałtownego naruszania. Jeszcze podczas walk wyzwoleńczych tegoż roku podnosiły się bowiem przed księciem Nikolą I głosy jego wojskowych faworytów mówiące, iż nastał czas „mierzenia się wedle własnych osiągnięć, a nie wedle tego, co osiągnęli za nas poprzednicy" (Lazar Sočica). W odpowiedzi przyszły monarcha niezmiennie będzie wychwalał „sławnych przodków przelewających potoki junackiej krwi" i „żyjący wśród skał z własną strzelbą naród, niemogący wyrzec się swego

ludowego podglebia", przestrzegając jednocześnie przed „zaraźliwymi zarodkami umartwiającej nas zwyrodniałej obcości" (Nikola I Petrović, proklamacja *Kodeksu majątkowego* [Imovinski zakonik], 1888). Dla nielicznej inteligencji niezbyt zamożnego kraju o niepewnych granicach i skomplikowanych relacjach z Serbią i Rosją kwestia dziedzictwa innego niż epicko-heroiczne i prawosławne nie mogła wówczas stanąć na porządku dziennym (→ ojczyzna).

Opinie krytykujące z dzisiejszej perspektywy uległość wobec „syndromu kosowskiej frustracji", „przekazu wyobrażonego", „prostackiej nieartystycznej epiki" czy „olejów i czuwań popów" (Č. Drašković, *Crnogorski odnos prema sopstvenoj državnoj i kulturnoj tradiciji*, 2011) kwestionują w ogóle sens dominującego przez półtora wieku dyskursu tożsamościowego opartego na tradycji wojowniczego patriotyzmu z domieszką klerykalną – uważanej za narzuconą przez kręgi XIX-wiecznej serbskiej monarchii (→ konserwatyzm). Ich źródeł upatruje się jeszcze w państwie Zety w XV wieku, gdy za sprawą Jeleny Balšić i jej syna miało dojść do pierwszej ekspansji upolitycznionego prawosławia (zerwanie z katolicką wiarą starszych Balšiciów interpretuje się wręcz jako początek długiej wrogości wobec wenecjan i Osmanów). Zideologizowana „wolnościowa egzaltacja" Njegoša jest zaś w tym ciągu postrzegana w charakterze czynnika homogenizacji serbskiego interesu spajającego docelowo obie tradycje narodowe. Cytowany Drašković utrzymuje także, że obecność Turków była dla czarnogórskiej tradycji w sposób fundamentalny inspirująca, bez nich bowiem nie uformowałby się ani system etyki honoru, ani nie rozbłysnąłby talent Njegoša.

Przestrzeń cywilizacyjna Boki Kotorskiej i jej tradycje niewiele miały punktów wspólnych z doświadczeniami i wzorcami kulturowymi kontynentalnej heroicznej Czarnogóry. Fundamentami jej tożsamości są korzenie tkwiące w spuściźnie głównie romańskiej – weneckiej i włoskiej, podobnie jak w całej sąsiedniej Dalmacji. Mniej burzliwe niż we wnętrzu kontynentu procesy historyczne zapewniły regionowi w miarę zrównoważony rozwój gospodarczy i kulturalny, a zamorskie kontakty i obecność Kościoła katolickiego – przy stosunkowo dużej jednak liczbie wyznawców prawosławia – otwierały mu horyzont zachodnioeuropejski. Mnogość lokalnych tradycji (kulty świętych katolickich, okolicznościowe święta patronalne, formy kultury cechowej [konfraternie], zwyczaje marynarskie itp.) wywodzi się jednak w dużej mierze z odmiennych niż w centrum kraju zespołów wartości – głównie postaci kultury wysokiej (sztuki i architektury o genezie łacińsko-katolickiej oraz wielojęzycznego piśmiennictwa), a także całej sfery rzeczywistości związanej z morzem (*pomorstvo* – obejmujące węższą dziedzinę sztuki żeglugi, szkutnictwa czy handlu, ale też szeroką otoczkę związanych z nimi zwyczajów, legend, odmian religijności i przesądów; poza tym dobrze rozwinięte zawodowe szkolnictwo morskie mające absolwentów wsławionych bohaterstwem na wielu pokładach i akwenach). Śródziemnomorska enklawa rozłożona na krawędzi Czarnogóry stanowi element „łączący dziedzictwo weneckie z austriackim uporządkowaniem państwowo-prawnym", a jej „znaki i kody kulturowe stać się mogą ponownie

cechą szerszego obszaru historycznego, do którego Boka mogłaby ewentualnie w przyszłości należeć" (B. Sbutega, *Planet Boka*, 2006). Ilustrują jego całkowitą odrębność na tle nawet pozostałej (południowej) części wybrzeża choćby obrzędy związane z kultem maryjnym – w katedrze św. Trifuna w Kotorze czy kościele Gospa od Škrpjela k. Perastu.

Kotor był zawsze dla patriarchalnego wnętrza kraju i jego cetyńskiej stolicy kulturowym i politycznym punktem odniesienia – tu rezydował powołany przez wenecjan, sprawujący alternatywne rządy *guvernadur* (z rodu Radonjiciów), znajdowało się najstarsze na tych ziemiach miejskie archiwum, z tego regionu wywodzili się liczni pisarze (Mavro Orbini, Marin Držić) i katoliccy święci (jak Ozana Kotorska w XVI wieku, reprezentująca z kolei w opinii historyków chorwackich zaanektowaną przez Czarnogórców Zatokę Chorwackich Świętych (Zaljev hrvatskih svetaca), utrzymywano ścisłe związki z Dubrownikiem i odleglejszymi wyspami chorwackimi. Romańska (w tym patrycjuszowska), słowiańska i albańska miejscowa ludność podlegała natomiast dość częstym przesiedleniom w zależności od warunków politycznych. Od południa obszar czarnogórskiego wybrzeża domknięty był przez jurysdykcyjne oddziaływanie historycznego arcybiskupstwa w Barze, które miało istotną tradycję kościelno-organizacyjną od IX wieku, a ostatecznie w XVI wieku znalazło się pod rządami osmańskimi, równolegle pod opieką biskupstwa Kotoru działały klasztory franciszkańskie. Niektórzy autorzy (Vojislav Nikčević i in.) dowodzą z kolei, że Kotor jest matecznikiem tradycji całego piśmiennictwa cerkiewnosłowiańskiego w regionie „sztokawskim" za sprawą kontaktów pisarzy z Raški z tutejszymi benedyktynami/głagolitami znającymi też cyrylicę (dzięki czemu powstać miał fundamentalny dla serbskiej kultury zabytek *Miroslavljevo jevanđelje* wywodzący się ze szkoły redakcyjnej Zety). W sztuce świątyń Kotoru dostrzega się również wpływy tradycji bizantyjskiej, którą uosabiali *pictores graeci* przyozdabiający freskami katolickie świątynie w XIV wieku. Jako typowa nadmorska twierdza przedmurza strzegąca granic weneckich przed Turkami miasto to zyskało jednak status symbolicznego „okna na świat", wykraczający poza lokalne znaczenie dzięki cywilizacyjnej ekspansji romańskiej i później germańskiej (habsburskiej) na obszar uważany przez większą część Europejczyków za „rezerwat tradycji patriarchalnej" – choć wenecjanie okoliczne przestrzenie nazywali Albania Veneta, nie przyjmując do wiadomości istnienia na nim słowiańskiego żywiołu. W regionie Boki dokonano jednak najstarszych zapisów słowiańskich utworów ustnych w Czarnogórze (Julije Balović w XVII wieku), choć – także nieco później – z faktu trafienia pod panowanie weneckie tradycja nie uczyniła tu pierwiastka martyrologicznego.

Od końca XIX wieku w skład terytorium państwowego włączane były również sukcesywnie górzyste ziemie znajdujące się od XV stulecia w składzie imperium osmańskiego (Sandżak) i tym samym został doń inkorporowany znaczny kulturowy obszar muzułmański, ze względu na podobieństwo etnokonfesyjne ciążący w XX wieku ku centrum bośniackiemu. W związku z tym na przykład cała tradycja literacka związana z tą prowincją identyfikowana jest

z etapami rozwojowymi piśmiennictwa Bośni – począwszy nawet od jej skąpo reprezentowanej fazy bogomilskiej, przez persko-arabską, do słowiańsko-islamskiej. Dotyczy to różnych warstw folkloru, włącznie z postaciami miłosnej *sevdalinki*. Ani ta tradycja, ani związana z muzułmanami albańskimi na południu kraju nie jest przez prawosławnych Czarnogórców waloryzowana jako zdecydowanie im wroga z powodu podobnego etosu kolektywnego, wywodzącego się z dawnych spokrewnionych wspólnot plemiennych. Kluczowa przyczyna symbolicznego rozdźwięku historycznego, leżąca w zmetaforyzowanym przez Njegoša akcie wytępienia poturczeńców w 1711 roku (dokonanym jakoby z inspiracji rosyjskiej i weneckiej), nie uległa co prawda ostatecznemu zatarciu, lecz nakładają się na nią nowe podziały – związane na przykład z identyfikacją samych muzułmanów z dwiema odmiennymi tradycjami: wspomnianą bośniacką (boszniacką) i wyłącznie lokalną o denominacji czarnogórskiej. Część badaczy jest zresztą zdania, że muzułmanie sandżaccy winni poznawać swe kulturowe dziedzictwo wyłącznie przez pryzmat dziejów Czarnogóry. Do tego dochodzi specyficzny klimat tradycji dawnego pogranicza z Bośnią i Serbią (rejon Nikšicia czy Kolašina), gdzie długo utrzymywał się po obu stronach kordonu bojowy epicko-heroiczny styl życia i związane z nim formy wyrazu emocjonalnego (określane sentencją „s krvlju ručak, s krvlju i večera"). Nie miały już takiego charakteru spokojniejsze orientalne miasteczka z dala od „krwawej granicy", gdzie folkloryści odnotowali raczej rozwój lirycznej dykcji *sevdaha, meraka i ašikovanja* (czarnogórska liryczna *gradska pjesma* niemal w całości ma genezę islamską). Chroniony przez Turków Sandżak z jego kupiecko-pasterskim obliczem należał do bezpiecznych regionów, ale to właśnie już tylko w nim po 1878 roku kultywowano muzułmańską epikę heroiczną o bohaterach bośniacko-hercegowińskiego pogranicza – najbardziej znany jej popularyzator w XX wieku Avdo Međedović (1875–1953). Za jedną z cech mentalności autochtonicznej ludności wyznającej w Czarnogórze wiarę Proroka uchodzi cnota współczucia (*merhamet*), przypisywana tradycyjnemu poczuciu sprawiedliwości jej wiernych – przy czym sama tradycja rozumiana w duchu koranicznym wiąże się z demokratycznym statusem różnych dopuszczalnych egzegez objawionego tekstu i z przyjętym życiowym obyczajem (*adet*), często zbieżnym na płaszczyźnie praktycznej z analogicznymi u prawosławnych czy katolików.

W rzeczywistości w XX wieku – po utracie niepodległości państwowej w 1918 roku i wbudowaniu terytorium czarnogórskiego w kolejne dwa układy jugosłowiańskie (monarchię i socjalistyczną federację) – eksponowanie tradycji „mniejszości w mniejszości" nie stanowiło jednak życiowego interesu rozdartej politycznie (i w dużej mierze związanej z Belgradem) inteligencji Czarnogóry. W czasie istnienia pierwszego z tych organizmów w myśli narodowej dało jednak o sobie znać dowodzenie istnienia kardynalnej odrębności względem serbskiego pierwiastka kulturowego. „Wieki odmiennego życia każdemu z nas dały różnorakie konstrukcje mentalne (…). Czarnogórskiego Dantego [Njegoša] rozumieją czarnogórscy chłopi żyjący w tradycjach tej samej waleczności i religii, a niemal w ogóle nie pojmują profesorowie, którym te tradycje są

obce (…). Wierzę w niezwyciężoność tradycji, przysięgam na ich triumf" – wyrokował Sekula Drljević (1884–1945) (*Đeneral Vešović pred sudom*, 1921). Również z emigracji płynęły głosy dowartościowujące główny – heroiczny – nurt narodowego niematerialnego dziedzictwa: „Na skarby nasze złożyły się odwaga, chrześcijańska rycerskość oraz niewzruszony i nieugięty patriotyzm" (M. Petrović, *O nasleđu*, 1931). Cnoty te okazały się potrzebne w 1925 roku podczas dyskusji wokół upamiętnienia przez belgradzkiego króla-zjednoczyciela postaci Njegoša odnowioną kaplicą grobową na szczycie Lovćenu. Uwieczniona w niej monarchiczna symbolika władzy Aleksandra Karađorđevicia stała się ikonograficznym ucieleśnieniem serbskiego prymatu w międzywojennej Jugosławii, wywołując sprzeciw autonomistów – zwolenników czystej narodowej tradycji historyczno-politycznej, przypominających przy okazji specyficzny stosunek poety do zinstytucjonalizowanego prawosławia. Ich dylematy powtórzyły się w 1952 roku, gdy już w innych warunkach federacyjny rząd zapragnął uczynić z tego miejsca sanktuarium internacjonalistycznej idei wolnościowej, zlecając opracowanie monumentalnego mauzoleum Ivanowi Meštroviciowi (1883–1962), który (na podstawie m.in. wcześniejszego eklektycznego i niezrealizowanego projektu Świątyni Widowdańskiej, przepojonego ideą upersonifikowania wielkiej historycznej zemsty) podjął się dzieła bezprecedensowego materialnego „dialogu z tradycją". Stojący po jednej stronie jego ideologiczni inicjatorzy – utytułowani bohaterowie partyzanccy i komunistyczni generałowie, ale i patriotyczni krytycy „niewypełnienia Njegošowego testamentu" przez poprzednią budowlę – starli się z o wiele liczniejszym środowiskiem belgradzkich (i nie tylko) twórców kultury, historyków sztuki i serbskiej Cerkwi (pragnącej ocalić stary symbol), doszukujących się w projekcie inspiracji totalitarną sztuką epoki faraonów i zerwania więzi z cerkiewną macierzą władyki. Mimo wszystko zniesienie dotychczasowej formy grobowca okazało się zwycięstwem sił antyserbskich, choć towarzyszyły mu ze strony Serbskiej Cerkwi Prawosławnej (Srpska pravoslavna crkva) zarzuty, iż odtąd narodowy wieszcz na serbskim Olimpie – gdzie zgodnie z przekazem ludowym mają przebywać duše pradjedovske – spoczywać będzie w sarkofagu zaprojektowanym przez katolika, deklarującego w dodatku na starość oddanie chorwackiej idei nacjonalistycznej. Od tego czasu ta najbardziej eksponowana fizyczna forma kolektywnej tradycji staje się pretekstem do działań odwetowych – od pomysłów z lat 90. zrównania pomnika z ziemią (Dobrica Ćosić, bp Amfilohije Radović), po umieszczenie stalowej „serbsko-bizantyjskiej" cerkiewki na położonym na styku trzech stref etnokonfesyjnych szczycie Rumiji i podejmowane rozważania o utraconej historycznej szansie na uzyskanie autokefaliczności czarnogórskiej Cerkwi w czasach socjalistycznych – otwierających ponownie drogę „rewizjonistycznej" idei świętosawskiej (M. Popović, *Njegoševo nasleđe*, 2013).

Chociaż wielu komunistycznych działaczy oddawało – niepozbawiony kompromisów – hołd czarnogórskiej specyfice ukształtowania indywidualnego i społecznego („Według tradycji plemiennej [pochodzenia] Czarnogórcy czują

się Serbami i są nimi (…), lecz w sensie narodowym są dziś kimś szczególnym” – M. Đilas, *O crnogorskom nacionalnom pitanju*, 1945; słowa Blažo Jovanovicia (1907–1976) do „towarzyszek kobiet” o „męskim znoszeniu ciosów” i budowie przyszłości „na kościach i krwi ofiar”, 1943 itp.), a jego krytyczna ocena dotyczyć miała zwykle tego, co „w dziedzictwie kulturowym ciężarem swego konserwatyzmu może obciążać świadomość” (*Idejno-politička platforma SKCG o razvoju crnogorske kulture*, 1970) (→ socjalizm), prawdziwą zmianę orientacji przyniósł dopiero rozpad federacji. Już w pośredniej fazie istnienia krótkotrwałego tworu zjednoczonej Serbii i Czarnogóry (Związkowej Republiki Jugosławii, 1992–2003) starano się oficjalnie wypunktować podstawy niezależnej lokalnej tradycji: walkę i wojnę wyzwoleńczą, „królestwa” Duklji, Zety i XIX-wieczne, ustrój plemienny, etos heroicznego humanitaryzmu oraz kulturalne osiągnięcia wielorodnego etnosu słowiańskiego (D. Ičević, *Savezna Republika Jugoslavija kao dvočlana federacija*, 1995). Wtedy też rozpoczęto bardziej usystematyzowane próby kodyfikacji całkowicie odrębnej tradycji literackiej. O ile komunistyczni weterani wojenni (których ideowa tradycja, wciąż czczona w ramach organizacji SUBNOR – Savez udruženja boraca Narodnooslobodilačkog rata Jugoslavije, należy do bardzo wpływowych w kraju) już po odzyskaniu niepodległości w 2006 roku przypominali zrewaloryzowane „fundamenty wieków” w postaci „Latopisu popa Dukljanina”, czcionek drukarni Crnojeviciów przetopionych w ołowiane kule i posłań Petara I (A. Nikolić, mowa na akademii z okazji rocznicy powstania 13 lipca 2011), z ust kolejnych prezydentów płynęły znacznie poszerzone zwerbalizowane rejestry tych miejsc kluczowych przekazu pamięci: „Neretva i Sutjeska, Vojislavljeviciowie, Balšiciowie, Crnojeviciowie i Petroviciowie, *Górski wieniec*, kongres berliński, Lovćen i grób Njegoša, antyfaszyzm i wolność” (M. Đukanović, *Besmrtna je i vječna Crna Gora*, 2006); „tradycja domu panującego Petroviciów-Njegošów, w szczęśliwym połączeniu z europejskimi i społecznymi nurtami czarnogórskiego antyfaszyzmu, wydźwignęły Czarnogórę (…) jako uprzywilejowane miejsce tolerancji, harmonii, instynktu społecznego i humanitaryzmu” (F. Vujanović, *Ponovo smo na Cetinju*, 2007). Tradycja niepodległościowa ufundowana na takich słowach-kluczach zetknęła się tu ze źródłami lewicowego egalitaryzmu komunistów – jego najbardziej znany przedstawiciel Milovan Đilas (1911–1995) w późnych powieściach, chronologicznie nakładających się na dojrzewanie nowego narodowego fermentu w jego ojczyźnie, nawiązał do najbardziej atawistycznych podstaw bytowania ludu: „Nie byłoby powodu, by ktokolwiek wiedział o istnieniu tego narodu, gdyby nie miał on tych pieśni (…) potwierdzających rzeczywiste historie i dających pouczenie oraz bodziec (…). Z pieśnią człowiek jakby nie był sam” (*Crna Gora*, 1989); „Dzieje jakiejkolwiek czarnogórskiej rodziny budują podania o życiu przodków wyróżniających się bohaterstwem (…). Każde bractwo było zmuszone – by nie odstawać od innych – uprząść sobie legendę o pochodzeniu, w którą następnie bardzo mocno wierzy” (*Besudna zemlja*, 2005 pośm.).

Poza „tradycją odzyskaną" na poły wcześniej zapomnianej średniowiecznej Duklji nowe propozycje rekonfiguracji znaczeń dziedzictwa w ostatniej dekadzie – niezależnie od pozycji pro- czy antyserbskiej – szczególnie podkreślają integracyjne znaczenie postaci narodowych świętych (na czele z Vasilijem Ostroškim i Petarem Cetinjskim). Ponadto próbuje się rewidować fasadową i pseudotradycjonalistyczną – niezależnie od dawniej czy dziś panującego ustroju – interpretację terminu *kulturna baština*, służącego często wtłoczeniu dziedzictwa Czarnogórców *en bloc* w jakikolwiek apriorycznie zaprogramowany uproszczony model etniczny (Č. Drašković, *Ogledi i studije o crnogorskoj kulturi*, 2011). Przypomina się też w tym kontekście o niechlubnych kartach stosunków wewnątrzsłowiańskich – np. masowej sprzedaży na zewnątrz ksiąg czarnogórskich przez Vuka Karadžicia i ich kwalifikowaniu jako *srbulje* czy automatycznym podziale całej miejscowej spuścizny rękopisów i inkunabułów według kryterium alfabetu łacińskiego bądź cyrylickiego – *ergo* wyłącznie na chorwackie albo serbskie. Wiele artefaktów materialnych bezpowrotnie zaginęło (jak kotorskie manuskrypty), a jedynymi ich skarbnicami były wystawione na grabieże najeźdźców świątynie. Tego typu kwestie zaprzątają jednak uwagę raczej wąskich grup specjalistów, podczas gdy głównym wyzwaniem dla obecnych czynników decydujących o kształcie zaktualizowanej tradycji na styku badań etnologicznych i polityki historycznej jest określenie ogólnego miejsca i roli skostniałego nieco autorytetu kultury wieku XIX oraz odmitologizowanie elementów kolektywnej agresji, narodowego misjonizmu, obsesji wyzwoleńczej wobec innych, emocji bratobójczych czy despotycznego utopizmu. Taki rodzaj „zmistyfikowanej tradycji" może zrównoważyć – jak utrzymuje cytowana na wstępie Zorica Mrvaljević – tylko programowa afirmacja postaw tolerancyjnych i kompromisowych, urzeczywistnianych w pokojowej konkurencji, produkcji i wymianie dóbr. Oznaczałoby to, że „zamiast kryminalistów, szpiegów i oportunistów, naukowych apologetów i dworzan niezbędna jest dominacja (…) ludzi wartościowych i zdolnych – od farmera do honorowego intelektualisty i naukowca" – co w myśl takiego ukierunkowania znaków tradycji miałoby przekształcić czarnogórskiego człowieka w „konkurencyjnego członka europejskiej wspólnoty" (Z. Mrvaljević, *Etnokultura – putevi i stranputice*, 2003).

Drašković Č., *Ogledi i studije o crnogorskoj kulturi*, Podgorica 2011; *Etnokultura – putevi i stranputice*, ur. Č. Drašković, Cetinje 2003; Kilibarda N., *Usmena književnost Crne Gore*, Podgorica 2009; Pešić V., *Patrijarhalni moral Crnogoraca*, Podgorica 1986; Popović M., N*jegoševo nasledje*, Podgorica–Cetinje 2013.

Lech Miodyński, *Katarzyna Sudnik*

TRADYCJA
(Macedonia)

Charakterystyczne cechy określające odmienność widocznego w tekstach kultury macedońskiego podejścia do problematyki tradycji sprowadzają się do kilku podstawowych, wymuszonych przez realia historyczne wyznaczników:

1. zastępowania funkcjonującego we wcześniej skodyfikowanych bałkańskich kulturach narodowych procesu hierarchizowania i konfrontowania alternatywnych względem siebie tradycji „wewnątrzetnicznych" (np. należących do wysokiego i niskiego – typu cerkiewnego/ludowego – obiegu komunikacji społecznej w samej Macedonii) działaniami separującymi i selekcjonującymi całokształt własnej tradycji jako takiej względem blisko spokrewnionych sąsiednich – bułgarskiej, serbskiej czy także greckiej; uzasadnienia przez Krste Misirkova (1874–1926) istnienia odrębnej „mocy duchowej i wiekowych tradycji" (*Повеќе Македонци*, 1924); brak do 1991 roku rzetelnej dyskusji naukowej o rodzimych i obcych czynnikach w lokalnej tradycji religijnej; kompletowanie od ponad stulecia wewnątrzbałkańskich „słowników różnic" etnogenetycznych, etnograficznych czy w zakresie kolektywnej symboliki i mitologii itp.;

2. związanego z przyspieszonym porządkowaniem materiału historycznego konstruowania „protez tradycji", służących umieszczaniu wspólnych z innymi osiągnięć kulturowych jako segmentów periodyzacji własnego procesu emancypacyjnego – fundowanie obrazu folklorystycznej „wyspy reliktów" i macedońskiej ekskluzywności tradycji głagolickiej, nobilitacja stałości form kultury materialnej (gdy inne zamierały), antykizacja źródeł obrzędowości ludowej czy wizji „ciągłości nietypowej" jako po prostu funkcji nieciągłości tradycji literackiej (K. Ḱulavkova, *Атипичниот континуитет на македонската книжевна историја*, 1988);

3. względności określeń etnonimicznych dziedzictwa (jako słowiańsko-macedońskiego, bułgarskiego i przejściowo innych) oraz ich uzależnienia od zmiennych kontekstów integralizmu bądź separatyzmu politycznego.

W refleksji podejmowanej na etnogeograficznym, a później administracyjnym obszarze Macedonii istotą dualistycznego pojmowania tradycji jest rozgraniczanie charakterystycznej od drugiej połowy XIX wieku apologii lokalnego dziedzictwa słowiańskiego substratu ludowego oraz z drugiej strony manifestacyjne odwoływanie się do instrumentalnie traktowanego dorobku różnych historycznych formacji kulturowych – często także nierodzimych, wieloźródłowych, wzajemnie sprzecznych (np. religijna – pogańska) i widzianych jako należny wspólnocie „testament terytorialny" jej świadomości (→ kultura). Pierwsze podejście, sięgające przednaukowego etapu opisu i opóźnionego oświeceniowego porządkowania pojęć, akcentuje przedmiotowy charakter wewnątrzetnicznej relacji międzypokoleniowej: „язык, народност, вяра, нравы" – nazywane dziedzictwem dziadów (R. Žinzifov, *Гусљар в собор*, 1862); pieśni

uwieczniające dawne wielkie czyny ludu (K. Miladinov, teza ze wstępu do tomu *Б'лгарски народни песни*, 1861); silniejszy akcent wierności systemowi etycznemu w tekstach oświecenia religijnego przełomu XVIII i XIX wieku. Drugie ma początkowo genezę romantycznego mitotwórstwa (sięgająca w zamierzchłą przeszłość „старината си од родот свој” – Ǵ. Pulevski, *Славјанско--македонска општа историја*, 1892 (→ historia); testament słowiańskiego rodowodu Aleksandra Wielkiego – Isaija Mažovski (1852–1926), Kosta Šahov (1862–1917) i in. (→ Macedończycy antyczni), by następnie zyskać oblicze synkretycznego konstruktu służącego niezbędnej po drugiej wojnie światowej idei czysto narodowej: „нашето народно културно благо како сведоштво на нашата национална самобитност” (*Македонијо, во срце те носам* [antologia dla emigrantów], 1980) (→ naród) i wreszcie po 1991 roku opartego na jej rozumieniu procesualnym radykalnego programu „tradycji wynalezionej” (możliwość odnawiania w XX wieku przez folklor dziedzictwa antycznych Macedończyków poświadczonego w starożytnym kronikarstwie – A. Donski, *Античко-македонското наследство во денешната македонска нација*, 2000 i in.; wykorzystanie niespójnych nawarstwień w dzisiejszej kolektywnej pamięci, na przykład zespolenia archaicznego folkloru z nostalgią pojugosłowiańską – B. Sarkanjac, *Македонски катахрезис*, 2001). Posługiwanie się tymi strategiami definiowania i uzasadniania kategorii tradycji jako wręcz jednej z głównych macedońskich idei integracyjnych w warunkach niestałości terytorialno-polityczno-językowej wiązać się mogło genetycznie w obu przypadkach (orientacji na materiał bądź proces dziedziczenia) z herderowską wizją ludu/narodu, nobilitacją przekazu ustnego jako podpory pamięci zbiorowej, heroizacją ideału antycznego czy tezami prawosławnego konserwatyzmu (→ konserwatyzm). Świadome i pogłębione do nich odniesienia od początku pozostawały jednak w mniejszości wobec potocznego i perswazyjnego odczytywania terminu w tekstach użyteczności powszechnej. Sytuacja ta zaczęła się zmieniać w kierunku budowania jego teoretycznych fundamentów i subtelniejszych rozgraniczeń w ramach konkretnych segmentów tradycji dopiero w narodowym dyskursie niepodległej (po rozpadzie Socjalistycznej Federacyjnej Republiki Jugosławii) Republice Macedonii. Słownikowe definicje pojęcia – rozdzielone półwieczem – są zasadniczo zbliżone: 1) ustny przekaz materiału historycznego; 2) dziedziczone obyczaje; 3) niepisany porządek zachowań (*Речник на македонскиот јазик*, т. 3, ред. B. Koneski, 1966); 4) obyczaje i przekonania przenoszone z pokolenia na pokolenie; 5) ustalone praktyki; 6) zasady wynikające z doświadczenia (*Речник на македонскиот јазик*, ред. Z. Murgoski, 2005).

Poszukiwanie rodowodu religijnego i moralnego ku pożytkowi zagrożonego dechrystianizacją ludu, wzmacnianie wyznawanych wartości i wola ich sukcesji towarzyszyły pierwszym odczytaniom trwałych pierwiastków dziedzictwa etnosu w tekście biblijnym (eliminowanie muzułmańskich naleciałości w pielęgnowanej obyczajowości [amulety, *курбан* itp.] – Kiril Pejčinoviḱ (1770–1865), znaczenie przystępności języka sakralnego dla żywej wiary pospólstwa

– Joakim Krčovski (1750–1820), co nie wykraczało jeszcze poza teologiczne postrzeganie tradycji jako aktualizowanych treści objawienia przekazywanych przez kolektywną pamięć. Do repetycji chrześcijańskiej aksjomatyki dodawano już wszak wówczas śmiałą krytykę przesądów, zdaniem niektórych badaczy macedońskich w tej fazie stanowi to – przy braku innych akcentów racjonalistycznych – jedyny punkt styczny z oświeceniem zachodnioeuropejskim; prawdopodobny był przy tym wpływ na Pejčinoviḱa podobnie nastawionych tekstów świętogórskiego homiletyka Iliasa Miniatisa (1699–1714). Obrona elementów dziedzictwa „swojskiej" wiary, folkloru i idealizowanych wyobrażeń przeszłości – de facto samej kwintesencji rodzimości – zagrożonych intruzją obcych wzorców przyświecała natomiast jako cel autorom związanym z kręgami „słowiańskiego odrodzenia" – *новородствение* Konstantina Miladinova (1830–1862) czy wspólnego odrodzenia kulturalnego/narodowego bułgarsko-macedońskiego. Wszystkim wymienionym formacjom brakowało przy tym jednolitego słownika i jednoznacznych dowodów na ciągłość większości opisywanych etapów kumulacji doświadczeń zbiorowych – Jordan Hadžikonstantinov-Džinot (1821–1882) życzy jedynie ludowym masom, „by poczuły własną starożytność", nie czyniąc w tej kwestii bardziej erudycyjnych wskazań (J. Hadžikonstantinov-Džinot, *Кратово*, 1855). Nie było też wiedzy o zjawiskach heterogenicznych, na przykład w uświadamianej jako lokalna tradycji religijnej uwypuklano na równych prawach z instytucjonalnymi dziejami Cerkwi rolę przekazów apokryficznych, a w antycznej – kreowano zeslawizowane epickie *heroicum*.

Zróżnicowanie podejścia do przeszłych stanów rzeczy zależało wydatnie od współrzędnych czasoprzestrzennych: inaczej aktualizowano i symbolizowano jako pierwiastek tradycji państwowej dzieje rozkwitu i upadku zachodniobułgarskiej/macedońskiej monarchii Samuela (X–XI wiek) w tekstach powstałych w Macedonii zachodniej przed utworzeniem akcentującego jej bułgarski etniczny charakter Egzarchatu Bułgarskiego (1870), inaczej po nim; odmiennie rozumiano tradycję pieśni ludowej przed i po publikacji zbioru materiałów folklorystycznych braci Miladinovów (rozmaicie też na terytorium bułgarskim i macedońskim, również w stosunku do cezury przesuwającego granice traktatu bukareszteńskiego, 1913); różne desygnaty kryły się za szyldem tradycji antycznej w czasach rozkwitu filohelleńskiej Wielkiej Idei na ziemiach egejskich (gdy apogeum osiągnęła obsesyjna *archeolatria*) i – odpowiednio – tradycji śródziemnomorskiej reinterpretowanej w Macedonii Wardarskiej po 1991 roku; niejednakowo odczytywano metaforę „przesłania ojców" we wczesnooświeceniowym piśmiennictwie homiletycznym (czy późniejszych edukacyjnych postulatach Hadžikonstantinova-Džinota) i „budzicielskiej" literaturze epoki Ilindenu; różnie widzieli dziedzictwo greckie sofijscy emigranci Лозари i środowiska ochrydzkie itp.

Gdy z kolei w naukowym rozumieniu tradycji skumulowano po 1945 roku niewykorzystane dotąd należycie argumenty słowianofilskie z rezultatami lektury bułgarskich i serbskich prac etnograficznych, dogmatami marksistowskiej

nauki społecznej i – nieco później – dziełami klasycznej antropologii kultury oraz w ostatnim ćwierćwieczu ponownie tezami chrześcijańskiego oglądu dziejów macedońskiego etnikum (→ Macedończycy biblijni), musiał w efekcie powstać konglomerat dawnych i nowych metodologii oraz aktualnych wymagań etnopolitycznych. Dodatkowo niektóre dyscypliny humanistyczne zostały dotknięte przez dogłębną reinterpretację fenomenów historycznych (jak zastąpienie – dla marksistów – społecznej dominanty w tradycji bogomilskiej religijno-cywilizacyjną albo wyraźna także w Bułgarii i Bośni rewizja aksjologiczna tradycji osmańskiej), niezależnie od tego, czy wykładnię całego dziedzictwa czerpali określeni autorzy z rodzimych źródeł klasztornej historiografii i żywotopisarstwa, bułgarskich (od Pajsija) bądź greckich traktatów historycznych, zapisów tekstów folkloru, rosyjskich studiów spod znaku *narodoljubija* czy też titowskiego leksykonu polityki etnicznej i kulturalnej.

Kodyfikując z trudem w ostatnich stu latach tradycję wspólną z jednej strony dla „wszystkich mieszkańców Macedonii" (zwłaszcza w okresie 1850–1941), a z drugiej – jej populacji słowiańsko-prawosławnej, przyjmowano to kryterium geograficzne (→ ojczyzna), to etnojęzykowe, to znów świadomości religijnej i historyczno-politycznej. Względność w ocenie świadectw źródłowych (jak też materiału archeologicznego) dotyczy na przykład – szczególnie od schyłku XIX wieku – elementów każdej „wysokiej" tradycji kulturowej, sprzężonej zawsze z polityczną i poza Macedonią zderzającą się często z odmiennym przyporządkowaniem: podmiotowości terytorialnych kultur prehistorycznych na tle sąsiadujących obszarów, znaczenia cywilizacji Pajonów dla tożsamości państwa Aleksandra, stosunku dawnych sklawinii do schrystianizowanego antyku, ponadetnicznego charakteru misji cyrylometodejskiej w kontekście etnogenezy różnych plemion słowiańskich, bizantyjsko-bułgarskiej rywalizacji na ziemiach macedońskich w czasach monarchii Samuela czy wpływów kultury feudalizmu serbskiego na reslawizację kraju (do XIV wieku). Łatwość upolitycznionego użycia pojęcia „tradycja" widoczna jest tu zwłaszcza w dyskursach edukacyjnym i dziennikarskim, także w historii sztuki.

Wyostrzająca się od czasu skasowania Arcybiskupstwa Ochrydzkiego (1767), a następnie utworzenia Egzarchatu Bułgarskiego (1870) i ogłoszenia autokefaliczności Macedońskiej Cerkwi Prawosławnej (Македонска православна црква) (1967) kwestia etniczności niezależnego Kościoła jako spadkobiercy nieciągłej pod względem narodowym i stale reinterpretowanej tradycji, również stała się jednym z ważnych składników pamięci zbiorowej. Wpisuje się ona w obraz „złotych stuleci" wczesnego średniowiecza, stojących pod znakiem kultury cerkiewnosłowiańskiej – narodowego genotypu tradycji duchowej. Współczesny teolog (Stefan Sandżakoski – ur. 1956) utrzymuje, że zanurzony w niej byt słowianomacedoński zespala pierwiastki protobizantyjskie i biblijno-żydowsko-hellenistyczne wzbogacone rzymskimi – za sprawą greckiego pojęcia misterium, łacińskiego porządku organizacyjnego oraz żydowskich idei mesjanizmu i historyzmu. Nakłada się to na etnizację tradycji biblijnej ze względu na wielokrotne wzmianki o macedońskich realiach geograficzno-

-historycznych w Piśmie Świętym, uzupełnione treścią podań ludowych o misjach św. św. Pawła i Andrzeja. Ciągłość tego nurtu tradycji wzmacniała argumentacja mitologizująca, racjonalna i artystyczna: Ochryd – „tradycja arcybiskupstwa Pierwszej Justyniany" (wciąż nie do końca odrzucona koncepcja); Macedończycy – „prawdziwi potomkowie" Słowian ewangelizowanych przez Braci Sołuńskich (korespondencja Konstantina Petkovicia, 1860), żyjący na tym samym terenie „od czasów apostolskich" (K. Šapkarev, *Буквар*, 1868); Kliment i Naum – „нашите пророци, светци, просветители и изразители на македонскиот народен дух" (K. Misirkov, *Ќе успеат ли?*, 1924); źródła tradycji – „Писменост / Свети / Свети книги / Учители / Ученици / Мудрост / Мудреци / Манастири / Училишта" (P. Baševski, *Коренот наш*, 1995). Pamięć o zlikwidowanym arcybiskupstwie Ochrydu utrzymywana była w XIX wieku w kategoriach składnika dziedzictwa w kręgach cerkiewnych, pierwszych studiach dziejopisarskich, publicystyce politycznej i folklorze.

W przekuwaniu pamięci historycznej w mity czynny udział ma tradycja ludowa (tu szczególnie w wariancie przekazu ustnego). Jej obowiązująca semantyka akademicka, wychodząc od definicji podstawowej – „ogólna zasada ciągłości przenoszenia motywów jednostkowych lub zbioru idei w czasie wraz z pojedynczymi przypadkami uczestnictwa w tym procesie" (T. Vražinovski, *Народна традиција – религија – култура*, 1999) – akcentuje mocno obronno-konserwujący system wartości folkloru i łączy się z typem kultury dysponującej inspirującym „żywym wspomnieniem" (tamże; przez medium podania ustnego przechodzi tym samym wiedza o normach gatunkowych tekstów użytkowych, figury melodyczne muzyki, składniki kultury materialnej, normy etyczne i wiedza praktyczna, prawo zwyczajowe – w tym tradycja pečalby, czyli emigracji zarobkowej, symbolika religijno-kultowa w wariantach pogańskim i chrześcijańskim itp.). Bardziej interdyscyplinarne opisy naukowe mówią z kolei o tradycji w kontekście archetypicznej pamięci kulturowej, w której prototypem jest właśnie folklor archiwizujący jej dane w sposób kodyfikujący – „od etosu i logosu – do patosu" – czyniąc to w zależności od kondycji społeczeństwa w sposób naturalny bądź sztuczny (tworząc iluzję autentyzmu na przykład pod presją „europejskiego antytradycjonalizmu"; „folklor jako ratunek przed kryzysem idei" – E. Lafazanovski, *Традиција – нарација – литература*, 1996 i późniejsze teksty). Pogląd taki – autorstwa folklorysty – współistnieje z widzeniem tradycji w perspektywie doświadczeń XIX wieku, kiedy jako intersemiotyczny „system selektywny", „całokształt tekstów" (Ivan Dorovski – pod wpływem prac czeskich) przynosiła etnografom i historykom potencjał wieloźródłowej ekspresji własnych, choć bliżej nieznanych ludów.

Intuicyjne raczej określanie znamion tradycji w tekstach drugiej połowy XIX wieku jako ludowej (dopiero od początku XX wieku ludowo-narodowej, po pierwszej wojnie światowej – narodowej) wiązało się najpierw z jej kwalifikacją słowiańską, następnie bułgarską i bułgarsko-macedońską. Kuzman Šapkarev w szerokim rozumieniu etnicznym uznawał zebrane przez siebie pieśni ludowe za „własność ogólnonarodową"; inni zbieracze (np. S. Verković, *Narodne*

pesme makedonski' Bugara, 1860) jako najtrwalszy składnik niezmienności historycznej widzieli nieraz ich warstwę językową. Od początku w pracach naukowych różnego kalibru podkreślano dużą w tym kraju liczbę uzdolnionych indywidualnych „nosicieli tradycji". Pogłos słowiański, obecny głównie we frazeologii tekstów Hadžikonstantinova-Džinota, nadawany był jednak w większej mierze dziedzictwu Bułgarów i Serbów – pod wpływem ich z kolei zmiennego ulegania wspólnotowym ideom rosyjskim. Rezultatem była jednak obecność nazewnictwa macedońskiej tradycji jako słowiańskiej, w czasie gdy czysto bułgarska była już definiowana spójnie i monolitycznie przez samych bardziej wyemancypowanych Bułgarów. Odtąd – mimo przejściowo zapożyczonego imienia bułgarskiego – w opinii nauki macedońskiej końca tysiąclecia niezależnie już ewoluowały, odnosząc się do całkiem odległych prototypów (na przykład topiki aleksandryjskiej *versus* protobułgarskiej czy trackiej; mitu państwa Samuela przeciwko mitowi Presławia itp.). Archaiczność folkloru Słowian bałkańskich była przy tym długo dla zbieraczy pieśni ludowych różnych narodowości jednym z argumentów istnienia duchowego dorobku wspólnego wielu społeczności zamieszkujących Macedonię, a dopiero w dłuższej perspektywie etnonimiczne tytuły opublikowanych tomów tych pieśni stawały się kością niezgody politycznej. Wobec niesłowiańskiej tradycji „wysokiej" Dimitar Miladinov (1810–1862) potrafił zająć wyniosłą postawę: „Тукидита, Еврипида,/ Иродота и Пиндара,/ Тие не се од нашите,/ Ни дедо ми, ни прадедо" (D. Miladinov, *Грк и Б'лгарин*, 1858), jednak Grigor Prličev (1830–1893) twierdził w *Autobiografii* (1885), iż największą dumę z dziedzictwa zabija skłonność ludu do samoponiżenia. Dla Misirkova uosobieniem „macedońskiej muzy" inspirującej wszystkich śpiewaków Bałkanów do podtrzymywania ciągłości ducha pieśni był królewicz Marko (*Крали Марко*, 1923). Również Arseni Jovkov (1884–1924), używając terminu „tradycja" *expressis verbis*, na łamach czasopisma „Мироглед" podkreślał znaczenie jej zakorzenienia w „duszach, sercach i potrzebach" narodu (1922). W latach międzywojennych XX wieku jako przeciwwagę dla tendencji serbizacyjnych rozpowszechniano nielegalnie na ziemiach wardarskich anonimowy *Катехизис на македонските българи* nakazujący im zachowywać obyczaje „ojców i dziadów", używać stroju ludowego przynajmniej w wydaniu żeńskim i dziecięcym, zawierać małżeństwa monoetniczne (p. 10); w analogicznych zaleceniach dla towarzystw kobiecych akcentowano konieczność utrzymania obrzędów rodzinnych i kalendarzowych oraz opowiadania dzieciom ludowych bajek przez „siostry". W kolejnych latach w oficjalnych dokumentach wystawianych na emigracji alarmowano, że pewne „tradycyjne obyczaje" i kulty są modyfikowane bądź ogłaszane jako serbskie – *slava*, święto Cyryla i Metodego (biuletyn komitetu Centralnego Wewnętrznej Macedońskiej Organizacji Rewolucyjnej / Внатрешна македонска революционерна организација – VMRO, 1926), a lud nie może kultywować „tradycji swych dziadów", będąc zmuszonym na przykład do wybierania potomstwu imion z oficjalnej listy (sprawozdanie Macedońskiego Komitetu Narodowego – Македонски национален комитет

dla Ligi Narodów, 1929). Kompleksowo stawiano też tamę codziennym praktykom podczas dyktatury Metaksasa w Grecji, gdy zakazano Macedończykom nawet domowego użytku ich języka (1936) i policyjnie konfiskowano płyty z pieśniami ludowymi.

Pojawiająca się wielokrotnie po 1945 roku w pracach literaturoznawczych, tekstach krytycznych i eseistyce figura semantyczna macedońskiej tradycji literackiej w dużej mierze odnosi się zaś do dorobku wspólnego kilku procesów historycznopiśmienniczych i – poza literaturą powstałą po drugiej wojnie światowej na ziemiach wardarskich – nakierowuje niejednoznacznie na problemy, takie jak przyswojenie i modyfikacja bizantyjskiego systemu gatunkowego, nobilitacja jako wkładu oryginalnego średniowiecznych przekładów i kompilacji, archaiczna „źródłowość" etniczna ustnego obiegu literatury czy klasyfikacja dorobku ważnych twórców działających w obcojęzycznych środowiskach – dwukulturowość, dyferencjacja świadomości: Jordan Hadžikonstantinov-Džinot, Grigor Prličev, Nikola Vapcarov (1909–1942), Kočo Racin (1908–1943) i in. W tym segmencie zjawisk utwierdzanie jednorodnego nurtu tradycji następuje m.in. przez konsekwentną reedycję ich utworów w języku normatywnym oraz dobudowywanie nazewnictwa prądów stosownie do braków w tkance dziejów piśmiennictwa. W bardziej tolerancyjnej wersji, w duchu komparatystycznym, odstępstwa od zasady „jeden naród – jeden język – jedna tradycja literacka" tłumaczy się zasadą bałkańskiej policentryczności kultury oświeceniowo-romantycznej wraz z dialogową koncepcją centryzmów i wspólnego zaplecza ideowego różnych rozwojowych paradygmatów w środowisku połączonym więzią pamięci o własnym pochodzeniu (Ivan Dorovski, zwłaszcza prace z lat 90.).

Idea aktywnej idealizacji przeszłości, która legła u podstaw świadomości takiej tradycji jako realnego czynnika bytowego, miała podłoże zarówno w praktycznym folkloryzmie romantyków, jak i w młodszym od niego marksistowskim historyzmie. Pierwszy był wspólną wszystkim narodom słowiańskim pochodną ich struktury społecznej, drugi od lat międzywojennych XX wieku służył za uzasadnienie klasowego uświadamiania konserwatywnego chłopstwa, zastępującego na omawianych terenach wielkomiejski proletariat w roli potencjalnego motoru dziejowego wyposażonego we własny system „tradycyjnych" (czyli moralnie nieskażonych) i postępowych zarazem (demokratyczno-wspólnotowych) wartości. Z drugiej strony w naukowym dyskursie folklorystyki macedońskiej fakty poligenezy pieśni ludowej czy symbiotycznej natury obrzędowości nie wykluczają obecności składników bardzo odległych genetycznie, a często ważniejsze od podziału na formy dziedzictwa słowiańsko-macedońskiego i obcego okazywało się rozróżnienie wiejskiego i miejskiego substratu określonej miejscowej tradycji. Podkreśla się ponadto, iż na jej kształt na przykład w obrębie ustnych przekazów narracyjnych mogły mieć wpływ „innorodne" składniki zewnętrzne, jak greckie legendy o świętych, przeróbki podań starożytnych, elementy tureckie, zapożyczenia wenecko-włoskie, słowiański kanon cerkiewny czy paraliteratura w językach sąsiednich. Wspólne formy i panteon bohaterów zbudowały nie tylko wielką tradycję

epicką Słowian południowych, lecz również – jak w okresie walk partyzantki titowskiej – zbliżyły do siebie formuły etosu zawarte w epice i liryce Macedończyków i Albańczyków. W różnych powojennych już deklaracjach artystycznych zauważalny jest tu radykalny kolektywizm: narracja o pochodzeniu stanowi zrąb więzi społecznej (*сказание од искони* jako figura genezy tradycji ustnej u Slavka Janevskiego); mimo że jednostkę wysubtelnia tu „интимна врска со традицијата", konieczna jest zawsze „санкција на колективот" (B. Koneski, *Еден опит*, 1979). Takie rozumienie tradycji piśmienniczej podtrzymuje od dziesięcioleci większość nurtów krytyki literackiej.

Wieloźródłowość i archaiczne cechy kilku równorzędnych tradycji przypisanych do kulturowo od wieków niejednorodnego i zatomizowanego obszaru dostarczały wątpliwości interpretatorom usiłującym czynić z nich użytek rozjemczy w lokalnych konfliktach etniczno-politycznych od czasu słabnięcia imperium osmańskiego od końca XVIII wieku. Funkcjonowało kilka równoległych systemów oświaty. Poza tym w ostatnich dziesięcioleciach XIX wieku rozpoczęła się penetracja terenów macedońskich ze strony nauki i dyplomacji rosyjskiej wraz z gromadzeniem materiałów świadczących o przynależności ich mieszkańców do szerszych wspólnot etnokonfesyjnych (→ konfesje). Dodatkowo zmieniało to zewnętrzny ogląd ich sytuacji przez aprioryczne przypisanie do czytelnych dla cudzoziemskich oczu form tradycyjnego życia (np. rosyjskie diagnozy bułgarskości folkloru macedońskiego w połączeniu z carskim przymierzem z Patriarchatem Konstantynopola). Obecnie dostrzega się synkretyzm i hybrydyczność tych form, co pozwala otwarcie mówić o możliwościach przekrojowych na tym terenie rekonstrukcji różnych „paleografii, archeologii, teologii i mitologii, pieśni i tańców, sztuki i filozofii, języków i zwyczajów, gramatyk i retoryk" (G. Stardelov, *Балканска естетика една друга естетика*, 2004), tworzonych przez narody „wchodzące w niemiłosierną konkurencję, lecz tworzące wspólne obrazy mityczne i tradycje kulturowe" (I. Dorovski, *За методологијата на проучувањето на Балканот и Медитеранот*, 1998). Podobne diagnozy możliwe są w odniesieniu do narodu wyrosłego z niedawnej wspólnoty regionalnej i wyznaniowej, której świadomość kształtowała ludowa wizja uniwersum.

Motyw synkretyzmu dziedzictwa (także materialnego) tekstualizuje się szczególnie wyraźnie w pojęciu śródziemnomorskości, odnoszącej się głównie do regionów Macedonii najbardziej wysuniętych na południe (jako „śródziemnomorskie Hinterland" – N. Radičeski, *Медитеранските коти на/во современата македонска поезија*, 1998; czy „interkontynent" – K. Ḱulavkova, *Припадноста на македонската книжевност на т.н. медитеранската културна сфера*, 1998). Więź z ich historyczną i estetyczno-poetycką tożsamością zakorzenia się w topice typowej dla całej cywilizacji Mare Internum, mającej w skojarzeniach ze sferą klimatu i przyrody oraz helleńskim głównie antykiem formułować kod kulturowy zrozumiały dla każdego Macedończyka (→ mit egejski). Byłby to język przerwanej tradycji – podobnie widzi ją eseista Bogomil G'uzel (ur. 1939) jako niesformalizowaną żadnym kalendarzem

kultury przeszłość (*Историјата како маштеа*, 1969) – ze względu na dzisiejszą fizyczną niedostępność wybrzeża przy zachowaniu wielu cech kultury egejsko-lewantyńskiej.

W bardzo wielu współczesnych pracach paranaukowych powraca postulat homogenizacji tradycji korzystający z cywilizacyjnego *arche* w charakterze autokreacyjnego czynnika narodotwórczego. Poszukuje się zjawisk patronalnych, które mogłyby funkcjonować w systemie „punktów zakotwiczenia" bez względu na brak ich powiązań z procesem bezpośredniego przekazywania jakości kulturowych w czasie – najczęściej w mglistej metaforze wkładu cywilizacyjnego Macedonii do dziejów powszechnych. W takim ujęciu współtworzą one jedną syntetyczną tradycję wieloetnicznego kraju obdarzonego dziedziczną mocą i chwałą: apoteoza paleobałkańskich Pelazgów – „praojców ludzkości używających języka protosłowiańskiego" czy antycznych Macedończyków ocalających z ginącej Atlantydy ideę monarchii terytorialnej – J. Boškovski-Jon, *Атлантида вистинската и Македонија* (1998); koligacje z epokami homerycką i fenicką – Taško Belčev (1926–2015); odnajdywanie „tradycji macedońskiego ducha" zarówno w nich samych – przez ich antagonizm wobec Ilirów czy Achajów – zapewniających *continuum* języka i wizji społeczno-państwowej, jak i u bliskich słowiańskiemu trybowi życia Pajonów lub u dziedziczących panteon pierwotnej mitologicznej kosmogonii Hiperborejczyków – Antonie Škokljev (ur. 1923) i Slave Nikolovski (ur. 1941). Istota tych quasi-paraleli i mistyfikacji jest podobna jak w czasach poszukiwań genetycznej ciągłości słowiańskiego osadnictwa w Macedonii przez Ǵorǵi Pulevskiego (1817–1893), lecz wzbogacona o nowsze odkrycia archeologiczno-kronikarskie, które mogły zostać poddane „uwiarygodnionej" instrumentalizacji. Już nie tylko zespolenie „tradycji orfickiej" z arystotelesowsko-aleksandryjską ideą ekumeny łączącej obszary heterogeniczne kulturowo spoiwem centralnej tolerancyjnej władzy (zaczątek „europeizacji Orientu") czy z realiami poliglotycznej tożsamości odziedziczonymi przez twórców formacji cyrylometodejskiej patronuje myśleniu o odnawianym spadku pokoleń. Dostrzega się też bowiem ciągłość miejscowej tradycji kulturowej w wymiarze transeuropejskim – jak pierwszy prezydent Republiki Macedonii Kiro Gligorov (1917–2012), konstatujący, iż jego naród „za pośrednictwem ikon, fresków i snycerstwa wypełnił w kulturze europejskiej czarną dziurę między schyłkiem Bizancjum i zachodnim renesansem" (przemówienie podczas przyjęcia Macedonii do ONZ, 1993). W nowej ideologii państwowej coraz ważniejsza staje się zasada materialnego dziedziczenia rekwizytów przemijających (lub migrujących) formacji cywilizacyjnych, wpisywanych w nowe prawo własności. W wymiarze intelektualnym dotyczy to też choćby macedońskiej tradycji filozoficznej, w której nie brak w takim ujęciu antycznych imion „związanych z filomacedonizmem" Arystotelesa, Pyrrona, Filokratesa czy Ksenokratesa (K. Temkov, *Филозофските идеи во Македонија*, 1995). Wskazuje się na ludową mitologię w roli najczęściej aktualizowanej formy „myślenia tradycyjnego"; dowartościowuje „odwieczny macedoński kosmopolityzm" (Stefan Vlahov-Micov i in.) itp. Z drugiej strony

dostrzega się rolę figur wiejskiej tradycji narracyjnej w walce z akulturacją zachodniej kultury masowej (E. Lafazanovski, *Антрополошки дијалози*, 2002) (→ nowoczesność).

Pamięć zbiorowa w sposób wartościujący i elastyczny piórami swoich przedstawicieli z drugiej połowy XX wieku utrwala jako przedmiot oczywistej sukcesji również wszystkie te późniejsze elementy, które w sferze kultury duchowej czy myśli politycznej wyrażały jasny cel pewnej lokalnej autonomii: spuściznę św. św. Klimenta i Nauma, monarchię Samuela, ruch bogomilski i antyheretyckie dzieło Kosmy, postacie Teofilaktesa z Ochrydu i Akyndinosa, całokształt tradycji XIX-wiecznego odrodzenia kulturalnego i inspirowanych od wewnątrz (a nie na przykład z Serbii) działań narodotwórczych i narodowowyzwoleńczej *philosophiae actualis* przełomu XIX i XX wieku. W latach 1944–1991 przetransformowana ona została w wymiar tradycji rewolucyjnej; dla Misirkova była to jeszcze „plejada legendarnych bohaterów"; Dimo Hadžidimov (1875–1924) pisał w periodyku „Революционерен лист" o przekazywanej przez pokolenia tradycji wolności – 1905, tę kalkę semantyczną podchwycono po 1944 roku. Wraz z kultem dzieła VMRO przyjęła się idea nawracających „trzech Ilindenów": 1903–1944–1991, uzupełniona o pełen ekwipunek ideologii komunistycznej – ze względu na jej internacjonalistyczną tezę o samostanowieniu narodów. W całej zaś socjalistycznej Jugosławii samą tradycję rozumiano pragmatycznie m.in. jako „tradycję postępowych ruchów społecznych", a już między VIII i IX kongresem ZKJ (Związek Komunistów Jugosławii / Savez komunista Jugoslavije) (1964–1969) konstatowano, iż „tradycyjna kultura jest zastępowana nową lub uzupełniana pod wpływem rozwoju technologii" (*Povijest Saveza Komunista Jugoslavije*, 1985). W jeszcze innej perspektywie nakłada się to z kolei na rozumienie całego tego dziedzictwa jako pierwiastka „metafizyki ziemi", w myśl której hymniczny dialog z całym łańcuchem przodków („tradycje spersonalizowane" – ich dzieł i czynów) toczy się w każdej epoce w rytm wzbierającej pieśni, spajającej materialny i duchowy świat symboli narodowych i świadomości jednostki podlegających interpenetracji w czasie (G. Stardelov, *Балканска естетика една друга естетика*, 2004). Na tym tle za wciąż niedowartościowaną uchodzi niedojrzała tradycja mieszczańska, której znaczenie dla ciągłości rozwoju społecznego dopiero niedawno stało się przedmiotem poważniejszych rozważań (miała ją zahamować „komunistyczna plebejskość"), także jako obiekt kompensacji „niedokończonego odrodzenia" XIX wieku (T. Osmanli, *Граѓански простор*, 2011). Wszystkie wymienione stanowiska tworzą u schyłku XX stulecia wielogłos obejmujący zarówno uzasadnienie ciągłości bezpośredniego procesu przejmowania z przeszłości symboli i artefaktów kultury, jak i hipoteksty oraz glosy dodawane do ustalonych naukowo faktów przez potężny nurt amatorsko-beletrystycznej historiografii patriotycznej. Po stronie państwowej funkcjonuje natomiast nadal pięć narodowych instytutów naukowych (historii, języka, literatury, folkloru i kultury starosłowiańskiej) odpowiedzialnych za prawnie regulowane podtrzymywanie tożsamości wypływającej z tradycji kulturowej.

Pojęcie tradycji przeewoluowało więc w kulturze macedońskiej od rezonansu średniowiecznego kultu Pisma i „hierarchii Ojców" oraz oświeceniowo-romantycznego aksjomatu poznania własnego rodowodu (peryfrastyczne określanie całego dziedzictwa ludu w kategoriach powtarzania praktyk kulturowych), poprzez jedną z wykładni idei separatyzmu (etnograficznego, językowego, politycznego, w sferze postrzegania dziejów), do pełnowartościowego czynnika kształtowania świadomości, budującego narodowe imaginarium i hierarchie wartości w warunkach bałkańskich „rywalizacji o tożsamość". Nawet gdy kwestionuje się w końcu milenium jego funkcjonalność (w kraju „pomiędzy tradycjonalizmem, modernizmem i wielokulturowością" – N. Gelevski, *Македонија помеѓу традиционализмот, модернизмот и мултикултурализмот*, 2000), pozostaje ono jednym z najbardziej trwałych wyznaczników egzystencji typowego społeczeństwa pamięci. W pełni nowoczesne rozumienie tradycji z jednej strony stworzyło w nim szeroki margines tolerancji dla zjawisk hybrydycznych, lecz z drugiej napotkało na opór materii rzeczywistości politycznej, w której jest ona często od dziesięcioleci w sposób dogmatyczny przeciwstawiana idei modernizacji, kształtującej model życia widziany jako narzucony z zewnętrznych centrów władzy ideologicznej i ekonomicznej.

Вражиновски Т., *Народна традиција – религија – култура*, Скопје 1999; Лафазановски Е., *Традиција, нарација, литература*, Скопје 1996; Spasov A., Stalev G., *Tradition in Macedonian Literature*, Skopje 1974.

Lech Miodyński

TRADYCJA
(Serbia)

Rozwijające się w Serbii w ostatnich dwóch wiekach typy refleksji nad kategorią tradycji nie poddają się łatwemu usystematyzowaniu ze względu na liczne jej idealizacje dokonywane na potrzeby szeroko pojętej myśli narodowej (→ naród) oraz na instrumentalne zastosowanie w rozmaitych manifestacyjnych przejawach ideologii politycznych (→ polityka) czy religijnych (→ religia). W zakładającym skodyfikowany już charakter podstawowych zjawisk kultury narodowej monumentalnym kompendium *Enciklopedija srpskog naroda* (2008) – syntezującym wcześniejsze cząstkowe definicje – akcentowana jest wieloznaczność samego kluczowego pojęcia odnoszącego się w serbskim przypadku na poziomie treści przede wszystkim do przedmiotowego ujęcia tradycji. Poza tradycją państwową – w obrębie której sytuuje się tu m.in. nie tylko „świadomość historyczną dotyczącą państwowo-politycznych form i uwarunkowań" (władcy, ich ideologia, dokumenty prawne, granice państwa, stolice, symbole,

rytuały czy święta) (→ ojczyzna), „doniosłe wydarzenia wojskowe" (wojny, bitwy, bohaterowie), ale też „epicką" czy „mityczno-epicką tradycję ukształtowaną w obrębie tradycji ustnej kształtującą historyczną świadomość narodową" – encyklopedia ta wskazuje dwie inne podstawowe: prawosławną świętosawską oraz ludową (lub wiejską). Ta pierwsza w świadomości pokoleń żyje jako synteza najróżniejszych elementów: podstawowych chrześcijańskich – prawosławno-religijnej fundamentalnej Tradycji wiary, wartości, idei i symboli (→ konfesje); świętosawia jako filozofii życia (!); ducha soborowości; kluczowych wydarzeń z historii Serbskiej Cerkwi Prawosławnej (Srpska pravoslavna crkva); systemu praktyk i rytuałów religijnych; życia i dokonań wybitnych religijnych osobowości; cerkwi, monasterów i związanej z nimi tradycji fundatorskiej (*zadužbinarstvo*); muzyki religijnej. Druga obejmuje elementy kultury wiejskiej – poza instytucjami społecznymi (*seoska skupština – zadruga–moba–kumstvo*) także ludowe wierzenia, patriarchalny etos bohaterski jako system wartości, wyobrażenia o historycznej roli lub losach *seljaštva*, wreszcie wyobrażenia o mentalności ludu lub jego cechach psychicznych. Z wielu obecnych stanowisk w kwestii możliwych podziałów i hierarchizacji tradycji narodowej godna przytoczenia jest także typologia Slobodana Naumovicia, który w jej ramach wyróżnia podtypy historycznej (w tym państwowo-politycznej, monarchicznej, wojskowej i mitycznej), religijnej prawosławnej, chłopskiej/ludowej oraz całokształt kulturowych (słowiańską, bizantyjską, osmańską, bałkańską i stricte serbską) (S. Naumović, *Upotreba tradicije u političkom i javnom životu Srbije na kraju XX i početkom XXI veka*, 2009).

Kluczowy (zarówno w czynnościowym, przedmiotowym, jak i podmiotowym sposobie ujmowania tradycji) był dla utrwalenia zbiorowych postaw przełom XVIII i XIX wieku, otwierający dyskusję nad dwoma podstawowymi nurtami tradycji serbskiej (cerkiewnym czy – jak nazywa go wspomniana encyklopedia – prawosławnym-świętosawskim i ludowym), skonfrontowanymi z nurtem okcydentalnym ukształtowanym w dobie oświecenia (→ oświecenie). Ustalone wówczas schematy myślenia o różnych obszarach, walorach i hierarchiach dziedzictwa przeszłości do dziś w znacznej mierze zachowały aktualność, stanowiąc spoiwo zarówno dyskursów o niezbywalnych dziejowych prawach narodu, jak i (w okresach przełomowych) sporów o właściwe czerpanie z odpowiednich zasobów całego imaginarium znaków heterogenicznej tradycji.

Duchowy fundament tradycji cerkiewnej (utożsamianej ze świętosawską) (→ *svetosavlje*) ukształtował się w ciągu długiego, trwającego w Serbii blisko pięć stuleci, średniowiecza i ostatecznie został skodyfikowany w ramach ideowo-polityczno-religijnego programu etnarchów w XVIII wieku. Obejmie ona „kanoniczną" listę podstawowych znaków obecnych przez kolejne stulecia w systemie tradycji pozytywnej, uznawanym także dziś (nie tylko przez intelektualistów podkreślających swój związek z prawosławiem). Znalazły się wśród nich: charyzmatyczna dynastia Nemanjiciów wraz z najważniejszym władcą – praroddzicem i ojcem narodu – Stefanem Nemanją (żupan Serbii ok. 1170–1196,

potem – do śmierci w 1200 roku – mnich Simeon), Serbski Autokefaliczny Kościół Prawosławny z jego twórcą – św. Sawą (1175–1236, arcybiskup 1219–1233), idea diarchicznej więzi Państwa i Cerkwi oraz „przymierze świętosawskie", zwycięska klęska w bitwie na Kosowym Polu (1389) – „fizycznie" przesądzająca o niemal pięciusetletniej niewoli tureckiej, lecz w sensie duchowym kształtująca kosowską orientację Serbów (przymierze kosowskie), mit początku oraz mit wielkości państwa pod panowaniem cara Dušana (król Serbii 1331–1346, od 1346–1355 car Serbów i Greków).

O ile w podanym na wstępie trójpodziale tradycja państwowa stanowi najmniej dyskusyjny segment (lub przynajmniej rejestr jej elementów nie wyznacza od czasów romantycznego historyzmu istotnych różnic interpretacyjnych w wewnątrznarodowych dyskusjach), a cerkiewna uzyskała synkretyczny wymiar mityczno-sakralny, o tyle tradycji ludowej przypadła rola pomostu łączącego na poziomie świadomości potocznej sfery codzienności i dziejowości oraz doczesności i ostateczności. Jako model heterogeniczny – z takimi elementami składowymi, jak patriarchalizm kultury chłopskiej, archaiczna wizja (wszech)świata i ciągłość ustnego przekazu heroicznego – utwierdziła się paralelnie do tradycji tworzonej w „wysokim" obiegu nurtu cerkiewnego przez wykształcone elity duchownych (hierarchów i mnichów) i zwłaszcza od czasów bitwy na Kosowym Polu dorównała jej ideową rangą. Przenikanie się, dopełnianie tych dwóch tradycji w czasach niewoli tureckiej skutkować będzie m.in. syntezą pojawiającą się pod nazwą tradycji „epicko-prawosławnej", łączącej elementy zludowiałego prawosławia i folklorystycznej (utrwalonej głównie w pieśniach epickich cyklu kosowskiego), a zatem tradycji mistyczno-mitycznej. Ta, ostatecznie skodyfikowana przez Petara II Petrovicia Njegoša (1813–1851) w poemacie *Gorski vijenac* (1847), stała się do dziś często wykorzystywanym komponentem w koncepcjach historiozoficznych (→ historia).

Określone nurty tradycji, pojmowane jako podstawowe lub wyłączne/synonimiczne względem jednolitej tradycji rodzimej jako takiej, związane były z czołowymi postaciami serbskiej kultury – „animatorami dyskursu", których uznać można za jej personalne „prototypy". Warto zwrócić uwagę na ten moment historyczny, w którym doszło do bezpośredniego spotkania dwóch odmiennych modeli kulturowych, ale też do przeciwstawienia dwóch podstawowych nurtów serbskiej tradycji kulturowej: trwający nieco ponad 150 lat okres przełamywania postbizantyjskiego modelu kultury, który pozostawał wzorcowy aż do epoki baroku. Wówczas to rozpoczął się (co paradoksalne – za pośrednictwem Kijowa i Moskwy) proces swoistej „zachodniej inkulturacji", okres aktywnego już uczestnictwa kultury serbskiej w nowożytnej wspólnocie literatur europejskich, zapoczątkowany u schyłku wieku XVIII (w epoce oświecenia) i w pierwszych dekadach XIX stulecia. Lata te zapiszą się w dziejach kultury narodowej jako okres najbardziej zagorzałych dyskusji zwolenników różnie rozumianej „tradycji rodzimej" z ich „proeuropejsko" zorientowanymi przeciwnikami. Ostatecznym rezultatem tych sporów będzie narzucenie kulturze serbskiej paradygmatu folklorystycznego. Z perspektywy rozwoju

jednego z najważniejszych rodzimych nurtów tradycji związanego z serbskim prawosławiem problem rozumienia „rodzimości" w tym kręgu jest jednym z najważniejszych. Obrona tego modelu (w konfrontacji z innymi, również „rodzimymi") od początku rodziła wiele nieporozumień i paradoksów rzutujących na późniejsze – uproszczone najczęściej – opinie dotyczące całego niemal przełomowego XIX wieku, stanowiącego paradygmat odniesień także dla współczesnych intelektualistów i „animatorów kultury".

Pochodząca z początku tegoż stulecia terminologia, spopularyzowana sto lat temu przez Jovana Skerlicia (1877–1914) (*Istorija nove srpske književnosti*, 1914), usankcjonowała podział zwolenników poszczególnych obozów związanych z afirmacją określonego nurtu tradycji na trzy zasadnicze grupy: „crkvari", czy też „sujeverci" (‘cerkiewnicy', ‘zaboboniarze') – jak wówczas nazywano zwolenników tradycji związanej z Cerkwią i literaturą cerkiewną – mimo surowych ocen potomnych nie byli jedynie zwolennikami teokracji i „konserwatystami, broniącymi martwych zabytków średniowiecznej przeszłości". W gronie „Srbendów" („prawdziwych Serbów", „Serbów od stóp do głów", czy jak chcą inni – „Vukovców"), czyli zwolenników „jedynie prawdziwej" tradycji ludowej, w kształcie, jaki nadał jej Vuk Karadžić (1787–1864), znajdziemy z kolei także twórców związanych z Cerkwią i działaczy kultury wspierających działalność Vuka, skłonnych częściowo zaakceptować jego reformatorskie propozycje (Lukijan Mušicki). Dla jednych i drugich – „cerkiewnych" i „ludowych" – natywistów wierność „tradycji rodzimej" oznaczała wierność dwóm odmiennym, ale historycznie wzajemnie uzupełniającym się nurtom tradycji, czego najlepszym przykładem stanie się próba ich syntezy zaproponowana przez Njegoša w *Górskim wieńcu*. Jedyną godną akceptacji alternatywą „crkvarów" i „Srbendów" są dla Skerlicia „nacionalisti" lub „frajmaori"/„slobodni zidari" (dosł. ‘nacjonaliści' i – od niem. *Freimaurer*, tj. wolnomularz – ‘masoni'), czyli (wbrew obecnie przyjętemu rozumieniu słowa „nacjonalista") „proeuropejsko" zorientowani przeciwnicy natywistów (zwani też „józefinistami"), do których to serbski krytyk zaliczy na przykład (zdecydowanie nie „nacjonalistycznie" czy „narodowo", lecz kosmopolitycznie zorientowanego) Dositeja Obradovicia. Odtąd „tradycjonalizm" bardziej wiązał się zarówno z „hierarchicznym" bizantynizmem, jak i z „demokratycznym" folklorem, a w żadnym stopniu z mieszczańską europejskością postrzeganą jako zagrażająca jednemu i drugiemu swoją racjonalistyczną laickością (→ racjonalizm).

Trudności związane z precyzyjnym ustaleniem konstytutywnych dla danej tradycji elementów, określającym stopień ich „rodzimości" bądź też „obcości" (w sensie zapożyczeń traktowanych jako elementy funkcjonalne wobec struktury tradycji rodzimej) i związana z tym niejednoznaczna terminologia, były także odzwierciedleniem nad wyraz skomplikowanej sytuacji społeczno-politycznej i kulturowej w podzielonym świecie serbskiej kultury początku XIX wieku. Łączyła ona niespójne pierwiastki dziedzictwa, w którym „krzyżowały się gunia i kierpce z surdutem i trzewikami, pamięć ludowa z europejską wiedzą, patriarchalny pogląd na świat z filozofią mieszczańską" (A. Stojković,

Razvitak filosofije u Srba 1804–1944, 1972). I tak na przykład Dositej Obradović (1742–1811), jako jedna z centralnych „paradygmatycznych" postaci tego czasu, uosabiał podobne antynomie, próbując ustanowić pewną równowagę pomiędzy zachodnią i prawosławną oświeceniowością, pomiędzy Europą i tym, co jest europejskie w Serbii (→ Europa – Serbia), pomiędzy racjonalnym w protestantyzmie, dyscypliną i porządkiem w katolicyzmie i tradycją prawosławną, jej irracjonalnością, ale też mistycyzmem (V. Jerotić, *Darovi nasih rođaka*, 1984). Dla jego największego przeciwnika – dalekiego od ascetyzmu, ale przecież religijnego Vuka Karadžicia, podobnie jak dla adwersarza, jedyną godną zaakceptowania była „pozytywna tradycja kulturowa", która oznaczać będzie wyłącznie „świętą spuściznę ojców naszych", przechowaną przez wieki dzięki gęślarzom. Jego ostatecznemu zwycięstwu jako reprezentanta żywiołu plebejskiego towarzyszyła m.in. stopniowa marginalizacja przedstawiciela kompromisowego myślenia o tradycji kulturowej Lukijana Mušickiego (1777–1837), który widział w tradycji cerkiewnej i ludowym idiomie językowym dwa czynniki komplementarne mające zbliżyć do siebie świadomość elitarną i ludową.

Na inny jeszcze sposób ideę „wznoszenia serbskiego Syjonu" na fundamencie przeszłości rozumieć będzie czarnogórski biskup Petar II Petrović Njegoš, którego myśl określi przede wszystkim ścisły związek tradycji chrześcijańskiej (czy też według niektórych jedynie neochrześcijańskiej) oraz mitycznej, ludowej. Kwestią pierwszoplanową jest w tym przypadku fundamentalne dzieło reinterpretacji i kodyfikacji – scalonych odtąd na kształt „symfonii" – konstytutywnych elementów zarówno tradycji ludowej, jak też religijnej – prawosławnej czy cerkiewnej, dokonane przede wszystkim w poemacie *Gorski vijenac*. Próba syntezy „mityczno-mistycznej" (pogańsko-chrześcijańskiej), z jaką w nim mamy do czynienia, dla zwycięskiej orientacji zwolenników „dziedzictwa ludu" okaże się najłatwiejszą formą akceptacji prawosławia jako „religii sfolkloryzowanej". Ponadto ogromna jest rola Njegoša jako kodyfikatora mitu i zarazem tradycji kosowskiej. Na nowo zinterpretowane przez niego przymierze kosowskie stanie się odtąd jednym z najważniejszych kroków na drodze do nadania serbskiej mitologii narodowego wymiaru przez genialne ideowo-artystyczne scalenie „patriarchalno-plemiennej" tradycji „guni i kierpców" z wysoką – religijną u swych podstaw – tradycją „cerkiewną".

Zapoczątkowany w wieku XVIII na fali barokowego historyzmu, laicyzacji i despirytualizacji brzemienny w skutki proces niszczenia sfery sacrum, będący wynikiem sztucznej sakralizacji historii dla celów politycznych, pogłębi się w kolejnych dwóch stuleciach. Tendencja ta, wzmocniona rezultatami „rewolucji Vuka", pośrednio doprowadzi do odrzucenia tradycji związanej z prawosławiem i zanegowania dotychczasowej roli Cerkwi w życiu społecznym. Przyczyni się do tego również socjalistyczna ideologia Svetozara Markovicia (1846–1875), nieuchronnie prowadząca do pogłębiania się procesu laicyzacji kultury i ateizacji społeczeństwa serbskiego (→ sekularyzacja). Gdy w 1874 roku Marković kategorycznie zażąda usunięcia religii ze szkół, opowie się za negacją tej części tradycji, która „sprowadzała się w przypadku Serbów wyłącznie do samych

obyczajów, a te miały w większości charakter ludowy, więc tylko w niewielkim zakresie otrzymały cerkiewno-religijny kształt. (...) Moralność chrześcijańska nie została przyswojona przez naród serbski" (S. Marković, *Odabrani spisi*, 1950). Czołowi twórcy i myśliciele omawianego okresu będą mieć nadal swych kontynuatorów: „Dositejów" czasów współczesnych (czy też według tego samego klucza ideologicznego – „Skerliciów"), „Vuków" (najbardziej „homogeniczna" od niemal dwustu już lat grupa „Vukovców", do której zaliczyć należy także zwolenników wizji vukovsko-njegošowskiej – w jej tożsamość „epicką" wpisane jest świętosawie jako zetnizowana tradycja religijna), ale nie brakuje także „nowych Mušickich" – „ludzi kompromisu", jak również walczących z kompromisowymi rozwiązaniami w imię rozmaicie ujmowanej ortodoksji („współcześni Stratimiroviciowie"), a tradycja markoviciowska stała się zalążkiem myśli lewicowo-rewolucyjnej obu XX-wiecznych Jugosławii.

Społeczeństwo serbskie jest w XX wieku w znacznej mierze „społeczeństwem pamięci" ukierunkowanym przede wszystkim na pomnażanie własnego dziedzictwa narodowego (→ konserwatyzm). Każda związana z nim tradycja tworzy się poprzez ciągłe odczytywanie na nowo danych, które społeczeństwo otrzymuje ze swej przeszłości, a operacje wyboru i nadania formy zmieniające to dziedzictwo w normę dla teraźniejszości dokonywane są z zasady przez te jednostki i środowiska, które w danym społeczeństwie mają moc ich przeprowadzenia lub też dysponują narzędziami ideologicznego i symbolicznego przymusu pozwalającymi owe wybory narzucić. Ma to w szczególności odniesienie do szczytnych dokonań średniowiecznych jako pewnej „tradycji stradycjonalizowanej". Podkreślanie jej niezmienności, trwałości i znaczenia jako ukształtowanego w wieku XVIII kanonu tradycji pozytywnej odnoszącego się do spuścizny *medii aevi* stanowiło w XX stuleciu charakterystyczną cechę konserwatywnego podejścia wielu środowisk do realiów społecznych współczesności. Próbował rangę tego składnika serbskiego dziedzictwa kwestionować Jovan Skerlić, eliminując go na przykład ze sfery wartości literackich, tradycję vukowską przyjmując z wieloma zastrzeżeniami, a opowiadając się za opcją nowoczesnego okcydentalizmu w kulturze jako miernika postępu (zatem w wariancie „dositejowskim"). We wspomnianej wcześniej książce (1914) podstawowy dylemat tożsamości jednolitej serbskiej tradycji sięgający źródłami do początku wieku XIX widział właśnie w ścieraniu się w jej obrębie dwóch z gruntu odmiennych modeli: „mieszczańskiego/obywatelskiego", którego protoplastą był Obradović („ze swymi – jak pisze – rozległymi ideami racjonalizmu, realizmu i okcydentalizmu"), i „ludowego", którego protoplastą był Vuk („ze swymi ideami romantyzmu i tradycjonalizmu"). O – jego zdaniem – pozbawionym już od końca wieku XVIII jakiegokolwiek znaczenia nurcie tradycji związanym z Cerkwią i literaturą cerkiewną nie warto nawet wspominać. Zdawał się nie dostrzegać, iż był on jednak oparty na kultywowanych od średniowiecza tradycjach kultury elitarnej, w sposób dość nieuporządkowany akcentując (czasem przeciwstawne) elementy właściwe zarówno tradycji „cerkiewnej", jak i „mieszczańskiej". Zwolenników tego nurtu, którzy opowiadali się na przykład za dwiema odmiennymi normami językowymi: słowianoserbską (bp Stefan Stratimirović,

Milovan Vidaković, Sava Tekelija i in.) oraz ludową (pisaną jednak tzw. *građanską* cyrylicą – „graždanką" – i opartą na języku mówionym Serbów w monarchii habsburskiej – Jovan Hadžić, Jovan Sterija Popović i in.), łączyło przekonanie, iż jakakolwiek radykalna próba zerwania z dotychczasową spuścizną literacką i językową (za którą opowiadał się Vuk) oznaczać będzie zgubne w skutkach zerwanie kontinuum rozwoju kulturowego oraz odsunięcie na margines i skazanie na niepamięć tradycji, która nie została utrwalona w języku ludowym.

Nie tylko religia jako jej „kod sensów" i poczucie więzi językowej wyznaczają serbskie ukierunkowanie na pomnażanie dziedzictwa (co jest miernikiem „tradycyjności" społeczeństwa i widoczne było u Njegoša), a nie na zmianę, lecz także takie czynniki, jak patriarchalizm czy kolektywizm zachowań politycznych, quasi-militarnych czy neofolklorystycznych. Wszechświat tradycji i wszechświat nowoczesności nie wydają się w XX wieku zamkniętymi i całkowicie przeciwstawnymi rzeczywistościami, a idea „społeczeństwa nowoczesnego" okazuje się tak samo nieuchwytna i niedająca się jednolicie opisać jak „społeczeństwa tradycyjnego". W nowszych czasach, gdy przyspieszeniu ulega rytm przemian społecznych, wzrasta też pozytywne znaczenie stosunkowo świeżych nawarstwień „aktywnego dziedzictwa" w sferze wskazanej na wstępie przez Naumovicia tradycji stricte historycznej (szczególnie państwowo-politycznej i monarchicznej) – odnoszonej na przykład do grup semantycznych związanych z państwem (granice, centra, zabytki, symbole, ideologie panujących, dokumenty) i jego przywódcami (dynastie Karađorđeviciów i Obrenoviciów, kognitywne matryce jugoslawizmu i titoizmu), z etosami partii i stronnictw (programy, osobowości polityczne, wydarzenia, kolektywne rytuały).

Przede wszystkim jednak jeszcze w XIX wieku dokonuje się intensywna kodyfikacja i zarazem popularyzacja jakości i wartości głównych wyróżników lokalnej tradycji prawosławnej – w jego drugiej połowie patronalne święto św. Sawy uzyskuje społeczną rangę pedagogiczną (jako *školska slava*), a od 1867 roku ma już – aż do 1945 – „svenacionalni karakter"; powszechnie znany i wykonywany staje się hymn *Uskliknemu s ljubavlju Svetitelju Savi*, a niektórzy święci (np. Stefan Prvovenčani) wchodzą jeszcze przed pierwszą wojną światową do oficjalnego państwowego panteonu (*državni kult*). Pojawiają się także przejawy kreowania „tradycji wyobrażonej" (adaptacje legend, manipulacje i mistyfikacje), konstruowanej na potrzeby programów politycznych, a ważną rolę odgrywają w nich na przykład przedmioty kultu – w tym relikwie – z monasterów (zwłaszcza Studenicy), same zaś postacie uświęconych władców wpisywane są kompleksowo do dyskursu ustanawiania nowoczesnej świadomości narodowej. W pierwszej połowie XX wieku ten najbardziej newralgiczny pod względem konstytutywnego wpływu na „psychologię narodową" segment kolektywnej spuścizny żywy jest w obiegu literackim (Momčilo Nastasijević), nawiązują do niego prace filozoficzne (Branislav Petronijević, Božidar Knežević), a w latach 30. stanie się jedną z ideologicznych podstaw faszyzująco-nacjonalistycznego ruchu „Zbor" Dimitrije Ljoticia (1891–1945) z jego kultem „biologicznej" tradycji patriarchalnej i monarchistycznej.

Wtedy też po raz pierwszy przedstawiona została przez teologów skupionych w Serbskim Klubie Kulturalnym (Srpski kulturni klub) w Belgradzie propozycja określenia narodowej wersji prawosławia mianem „świętosawia" (→ *svetosavlje*) (przede wszystkim Dimitrije Najdanović z swą mesjanistyczno-ludową interpretacją panhistorycznej „jedynej konstruktywnej idei" twórcy „serbskiego *evangelikonu*" św. Sawy w studium *Svetosavska paralipomena*, 1932). Biskup Nikolaj Velimirović (1881–1956) na jej podstawie zaproponował koncepcję narodu-*Teodula*, również korzystając z połączonej z „organicznym" narodowym tradycjonalizmem idei mesjanizmu. Z kolei o. Justin Popović (1894–1979) wpisał się w tę narrację za pośrednictwem witalistycznej świętosawskiej „filozofii życia", używającej zespołu wyznaczników klasycznie rozumianej tradycji (związanej z postacią, jej myślą/czynem i działalnością naśladowców) do wyznaczenia nowych zaktualizowanych ideałów Serbów: miłości, pracy i czynienia dobra oraz walki.

W obrębie paralelnie (choć nie bez punktów stycznych) utwierdzającej się tradycji ludowej również dochodziło do nasycania jej pierwiastkami sfery polityki i filozofii, szczególnie tam, gdzie w wymiarze praktycznym przydatna była kategoria etniczności, która z jednej strony zyskała w obiegu komunikacji społecznej drugiej połowy XIX wieku rolę pierwszoplanową (w znaczeniu „obyczajów narodu naszego" – V. Karadžić, *Život i običaji naroda srpskog*, 1867), z drugiej posłużyła za budulec agrarystycznym teoriom ekonomicznym o solidarnej pracy wiejskich wspólnot (*zadruge*) (→ agraryzm), a także zbudowała podwaliny mitu i etosu rewolucjonisty jako spadkobiercy ludowych powstań hajduckich o zmodyfikowanym profilu ideowo-politycznym. Niezależnie od jego lewicowego czy prawicowego profilu światopoglądowego awansowała do roli długotrwale korzystnego wyposażenia symboliczno-retorycznego jednostek i ruchów zbrojnych (jak komunistyczni rewolucjoniści, Dražićevci, Nedićevci, czetnicy i Titowscy partyzanci, a w latach 90. XX wieku Šešeljevci, Arkanovci czy Škorpioni). W okresie międzywojennym, zreinterpretowana na fali obserwowanego nie tylko w Serbii „powrotu do rodzimości", stała się bazą całej ideologii pierwotności i niczym nieskażonego autentyzmu ludu, mitologii „prostego człowieka". Podobnie jak św. Sawa dla zwolenników renowacji tradycji prawosławnej, tak tutaj postać Vuka jako „mityczne objawienie i odnowienie" stała się punktem odniesienia dla kultu „geniusza mrocznego, głębokiego, zjednoczonego z instynktami, tożsamego z ziemią", który „swą wielką ideę mógł stworzyć (…) pośród wstecznictwa" (I. Sekulić, *Vuk Karadžić*, 1938). Na styku obu tradycji znajdą się również zjawiska pograniczne – jak na przykład oficjum autorstwa Nikolaja Velimirovicia (1945; podobnie w późniejszych hymnach i służbach) napisane w dziesięciozgłoskowym rytmie i stylu pieśni epickiej, odpowiadające kryteriom ideowo-estetycznym ludowego prawosławia.

Ta również tradycja po wzbogaceniu składnikiem marksistowskim (t r a d y c j a r e w o l u c y j n a) została oficjalnie nobilitowaną kanwą państwowej ideologii socjalizmu samorządowego i jego *vocis populi*. Rozumiano ją najczęściej w sposób historycystyczno-pragmatyczny, na przykład jako „tradycję postępowych

ruchów społecznych", jednak na ogólnojugosłowiańskich kongresach Związku Komunistów Jugosławii (Savez komunista Jugoslavije) już w latach 60. próbowano występować z tezami o „zastępowaniu tradycjonalizmu nowymi postawami pod wpływem rozwoju technologicznego" (→ postęp). Jej żywotność potwierdzana była jednak wielokrotnie nie tylko w pracach etnologów i etnografów, ale też choćby w szeroko znanej książce Radomira Konstantinovicia *Filosofija palanke* (1969), w której autor diagnozował negatywne i nieprzezwyciężalne cechy prowincjonalnej umysłowości skazanej na życie w duchu powierzchownego tradycjonalizmu – izolacjonizm i rutynę („Teraźniejszość jest potwierdzeniem przeszłości"; „Ważniejsze jest dobrze się trzymać ustalonego obyczaju, niż być osobowością"; → *filosofija palanke*). W tym okresie rośnie również znaczenie i popularność festiwali ludowych (zwłaszcza na obszarze muzyczno-tanecznym), dowartościowując całą populację wsi jako socjologiczny fundament narodu; rozwija się m.in. pod względem organizacyjnym i artystycznym jego „karnawałowa" manifestacja na Dragačevskim Festiwalu Trębaczy (Dragačevski sabor trubača) w Gučy, mającym z czasem odegrać czołową rolę w stereotypizacji i esencjalizacji serbskich skłonności do ludyzmu i synkretyzmu zachowań kulturowych (kontynuacji podstawowych dwóch i mutacji innych tradycji) w powtarzalnym pochodzie „czujących się Europejczykami obywateli, liberałów, pacyfistów i powracających z pielgrzymki do grobu Sloba miloševiciowców; podchmielonych wieśniaków w opankach, rozochoconych miastowych ubranych *alla moda*, popów w mantijach, roznegliżowanych »piękności«, nowobogackich, wszelkiej maści polityków i odurzonych egzotyką »barbarzyńskich Bałkanów« cudzoziemców (…), ktoś zaintonował pieśń *Sa Ovčara i Kablara* zamiast *Marszu na Drinę*, mistrzowie trąbki grają *Ko kaže, ko to laže, Srbija je mala* – w modlitewnej ekstazie nikolajevci dośpiewują – *Srbija je nebeska!*" (M. Timotijević, *Karneval u Guči*, 2005).

Fenomen „nowego gęślarstwa" (*guslarska estrada* i „pieśniarze wojenni" lat 90.) oraz niesłabnąca fala zjawisk neofolkloryzmu w muzyce popularnej (*novokomponovani* świat tekstów i melodii pseudoludowych) także należą do potężnego nurtu odrodzenia tej tradycji. Charakterystyczna jest przy tym taka jej adaptacja, w której dokonuje się jej słabsza lub silniejsza symbioza z cerkiewną: „Oto z końcem wieku dwudziestego/ na nieszczęście narodu naszego/ jego duch epicko-prawosławny,/ który przetrwał od czasów pradawnych,/ ma doganiać w pazerności dzikiej/ groszorobów tępych z Ameryki (…)/ Nam wystarczy nasze świętosawie/ i tradycja, i moralne zdrowie" (*Za krst časni i slobodu zlatnu. Izbor iz najnovije epske poezije*, ur. S. Ćosović, 1994 – antologia tekstów ludowych Serbów bośniackich). W takich i podobnych tekstach za pojęciem „serbska dusza epicko-prawosławna" kryje się zakorzeniony od czasów niewoli tureckiej (i obecny w pieśniach ludowych) głęboki dualizm narodowej świadomości historycznej i mentalności, wraz z uzupełniającymi się kodeksami moralnymi. W najnowszych tekstach (już przecież z czasów ponowoczesnych) o tematyce wojennej z pełną świadomością nawiązuje się do ciągłości heroicznej tradycji, przywołując choćby epickie cykle kosowski i pokosowski –

hajducko-uskocki, choć obecne są także motywy i bohaterowie powstańczych pieśni z początku XIX wieku, a także utworów przypominających wojny bałkańskie oraz pierwszą i drugą wojnę światową.

Od lat 90. trwa rewitalizacja (czy, jak twierdzą niektórzy krytycy, *redesign*) pamięci kulturowej, w której dokonać się muszą korekty znaczeń tradycji w imię hierarchii potrzeb symbolicznych narodu i ambicji geopolitycznych Serbii jako państwa. Z tego powodu na przykład po trwającym przez półwiecze w Socjalistycznej Federacyjnej Republice Jugosławii (Socijalistička Federativna Republika Jugoslavija) ambiwalentnym wartościowaniu postaci Dositeja (posądzanym także o „religijny fanatyzm") jego oświeceniowy racjonalizm stał się po 2000 roku emblematem serbskich aspiracji eurointegracyjnych, wchodząc najczęściej w konteksty patronalne instytucji kulturalno-oświatowych i znacząc emancypacyjny szlak Serbów ku wartościom europejskim. Tradycja cerkiewna jako kompleks myśli, postaci i procesów uzyskała natomiast mocne wsparcie ze strony tych wszystkich sił, które przyszłość kraju widziałyby najpierw w opozycji do takiego wyboru, a następnie przeciw całej tradycji komunistycznej oraz w bogatym duchowo zapleczu tradycji postbizantyjskiej i zetnizowanej religii. Cała zaś dyskusja prowadzona na tej kanwie nie zrywa bynajmniej z wysiłkami podejmowanymi przez cały XX wiek w celu stworzenia przez środowiska przedstawicieli nauki, literatów, publicystów, nade wszystko jednak duchownych i wtórujących im polityków zbiorowego „leksykonu kulturowego i duchowego dziedzictwa narodowego" (najczęściej stosowane terminy to *pojmovnik* 'leksykon' lub *azbučnik* 'elementarz' *kulturne i duhovne narodne baštine*). Znakomita większość autorów owego „leksykonu" zaakceptowała ustaloną ostatecznie na przełomie XVIII i XIX wieku „kanoniczną" listę podstawowych znaków tradycji w uznanym przez nich samych systemie zweryfikowanych pozytywnie elementów przeszłości.

Wszystkie ukazane w zarysie elementy, wydobywane z głębokich pokładów wyobraźni zbiorowej i odczytywane najczęściej zgodnie z ich ustaloną – skodyfikowaną na przełomie XVIII i XIX wieku – mityczno-sakralną wersją, konstytutywne zarazem dla dwóch podstawowych, wzajemnie dopełniających się rodzimych *tradita*: cerkiewnej i ludowej, nie tylko dobitnie potwierdzają ciągłość standardowych aktualizacji przeszłości w teraźniejszości przez utrwalanie wiedzy historycznej. Wskazują również na immanentną cechę serbskiego „społeczeństwa pamięci" – powtarzalność hermeneutycznego procesu, w którym wspólnota odczytuje na nowo swe uregulowane w rytuałach praktyki i narracje dziejowe jako inspiracje do tworzenia nowej rzeczywistości, niezależnej często od aktualnych czynników zewnętrznych. W takim tradycyjnym społeczeństwie strukturalizacja pamięci na podstawie mitów początku ma ścisły związek ze zinstytucjonalizowaną „wiernością przeszłości", której wymaga się od narodu w imię jego specyficznego powołania.

Čolović I., *Smrt na Kosovu Polju. Istorija kosovskog mita*, Beograd 2006; Gil D., *Prawosławie. Historia. Naród. Miejsce kultury duchowej w serbskiej tradycji i współczesności*, Kraków 2005; Milosavljević O., *Izbor ili nametanje tradicije*, „Republika" 2002, br. 281, za:

http://www.yurope.com/zines/republika/arhiva/2002/281/281_16.html; Milosavljević O., *U tradiciji nacionalizma ili stereotipi srpskih intelektualaca XX veka o „nama" i „drugima"*, Beograd 2002; Naumović S., *Upotreba tradicije u političkom i javnom životu Srbije na kraju XX i početkom XXI veka*, Beograd 2009.

Dorota Gil

TRADYCJA
(Słowenia)

Według słownika współczesnego języka słoweńskiego (*Slovar slovenskega knjižnega jezika*, 1970–1991, ur. A. Bajec in dr.) leksem „tradycja" obejmuje trzy znaczenia. Pierwsze, czyli „zwyczaj" (*navada*, również *običaj*) wskazuje na trwanie w czasie i na wspólnotowy charakter pojęcia, podczas gdy drugie, wyrażone przez dosłownie przetłumaczony z języka łacińskiego wyraz „przekaz" (*izročilo*), rzadziej występujący również w postaci *predaja*, według definicji słownikowej odnosi się do przekazu ustnego lub zwyczaju w ramach konkretnej dziedziny działalności ludzkiej (np. tradycja literacka). Trzecie znaczenie, „wartość", „osiągnięcie" (*vrednota*, *dosežek*), słownik ilustruje przykładami: „tradycja walki wyzwoleńczej, tradycja rewolucyjna".

Od końca XVIII wieku w użyciu jest również wyraz *šega* (dawniej *Shega*) notowany w słowniku *Tu malu Besedishe treh Jesikov* (1781) augustianina bosego Marko Pohlina (1735–1801). Za pomocą wyrazu *šega* przekłada on łacińskie leksemy „zwyczaj" (*mos*) i „uroczystość" (*caerimonia*). Słownik współczesnego języka słoweńskiego w części definicyjnej hasła *šega* nie wprowadza rozróżnienia między *tradicija*, *običaj* i *šega*, ale w części egzemplifikacyjnej wskazuje na mniej duchowy, bardziej materialny i wydarzeniowy wymiar użycia ostatniego leksemu. Takie znaczenie zachowuje również *šega* jako termin naukowy. W etnografii oznacza obyczaj, czyli społecznie uznane, dziedziczone lub przejęte postępowanie związane z konkretnym, cyklicznie powtarzanym wydarzeniem o charakterze niecodziennym, świątecznym (np. obyczaje ślubne). Słownik słoweńsko-niemiecki Maksa Pleteršnika (1894–1895) tym wyrazem tłumaczy niemieckie *die Tradition.* W niektórych kontekstach pojęcie „tradycja" jest używane zamiennie z wyrazem „dziedzictwo" (*dediščina*), mającym dodatkowy wartościujący i społeczno-instytucyjny wymiar. Równolegle w obiegu funkcjonowała również wersja niemiecka, poświadczona na przykład w historii Antona Tomaža Linharta (1756–1795) *Versuch einer Geschichte von Krain und der übrigen südlichen Slaven Oesterreichs* (t. 1–2, 1788–1791), oraz łaciński leksem *traditiones* obecny w tekstach słoweńskich protestantów. Wybór języka do pewnego stopnia zawężał pole semantyczne pojęcia – w tekstach słoweńskich tradycję najczęściej łączono ze zwyczajami panującymi wśród ludu.

Autorzy oświeceniowi piszący w języku słoweńskim używali wyrazów (stary) zwyczaj lub obyczaj (*šega*) w dwóch bardzo od siebie oddalonych znaczeniach: mogły się odnosić do rzeczy lub działalności, która stanowiła niezaprzeczalną wartość dla wspólnoty i była traktowana jako pierwotna, źródłowa. Przed niezachowaniem starych zwyczajów w instruktażu *Kmetam za potrebo inu pomoč* (1789) przestrzega ojciec Marko Pohlin: „Tutaj staje się widoczne, co się dzieje, jeśli człowiek nie postępuje według starych zwyczajów i obyczajów". Te same wyrazy mogły jednak oznaczać również pogańskie zwyczaje ludu, które należało zwalczać zarówno z punktu widzenia oświeceniowej *episteme*, jak i z powodu niezgodności z nauką Kościoła katolickiego. Z kolei Anton Tomaž Linhart w przedmowie do drugiego tomu swojego dzieła broni prawa Słowian zamieszkujących Austrię wewnętrzną do własnej historii i powołuje się przy tym na niegdysiejszą samodzielność polityczną oraz na „stare prawa", język i obyczaje, które zachowały się w formie pierwotnej i odróżniają tych Słowian od innych narodów. Linhart wspomina również, że język słoweński jest najstarszy spośród języków słowiańskich. Myśl ta odnalazła kontynuację w kręgu bliskich współpracowników działacza oświeceniowego Žigi Zoisa (1747–1819), gdzie podjęto próbę nadania tym starym prawom bardziej konkretnych rysów w postaci panońskiej teorii etnogenezy Słowian południowych (→ historia).

W odróżnieniu od tradycji państwowej autentyczna tradycja ludowa w okresie oświecenia uległa procesowi odczarowania, by wrócić w połowie XIX wieku jako tradycja wynaleziona. Najsilniejsza narracja drugiej połowy XIX wieku, → odrodzenie narodowe, pozostaje – jak poprzedzająca ją narracja oświeceniowo-pragmatyczna – silnie związane z pojęciem ludu, rozumianego jako źródło autentycznej, nieskalanej tradycji. Najbardziej bodaj wpływowym głosicielem narodowego „ducha" ukrytego pod złogami obcej kultury był Jernej Kopitar (1780–1844). Dla ruchu narodowego, który rozwijał się pod bezpośrednim wpływem niemieckiego preromantyzmu i romantyzmu, tradycja służyła właśnie rozpoznawaniu odrębności kultury słoweńskiej, jej języka i dziejów. Chociaż odczuwana jako autentyczna, tradycja ta była od początku świadomie selekcjonowana i różnicowana; podlegała surowej cenzurze obyczajowej i starannemu oddzielaniu elementów obcych, zwłaszcza niemieckich, od „zdrowego rdzenia" narodowego. Wśród pierwszych intelektualistów, którzy prezentowali tolerancyjny stosunek do tradycji ludowej, był katolicki ksiądz Urban Jarnik (1784–1844), autor licznych opracowań etnograficznych i redaktor słoweńskiej części czasopisma „Carinthia", które zaczęło ukazywać się w roku 1811 w Klagenfurcie w celu „wzbogacania i szerzenia" kultury niemieckiej i słoweńskiej. Otwarta i nieobciążona nacjonalistyczną ideą polityka czasopisma (artykuły były pisane w języku słoweńskim i niemieckim) wskazywała na jego oświeceniowe korzenie. W swoich pracach Jarnik wyrażał opinię, że praktykowanie dawnych obyczajów nie wynika z ciemnoty umysłowej, ale z miłości do wszystkiego, co stare i starodawne. Z żalem zauważał, że dawne obyczaje zanikają, dlatego opis wszelkich pierwiastków archaicznych wiąże się u niego

z poczuciem utraty czegoś wyjątkowego i ważnego. Znamienne, że właśnie w dwujęzycznym czasopiśmie „Carinthia" w roku 1812 opublikował tłumaczenie czwartego rozdziału *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–1791) Johanna Gottfrieda Herdera (1744–1803), którego idee w następnych dziesięcioleciach przekształciły rozumienie pojęcia „kultura" również w języku słoweńskim.

Postawa Jarnika w pierwszej połowie XIX wieku należała do wyjątków, charakterystyczna jest raczej postawa prawie o pokolenie młodszego działacza narodowego, wychowawcy i biskupa Antona Martina Slomška (1800–1862). Zwyczaje i wierzenia rzeczywiście praktykowane przez prosty lud i z nimi związane legendy, pieśni i opowieści były z pozycji oświeceniowego rozumu piętnowane jako nieracjonalne, a z pozycji Kościoła katolickiego jako pogańskie, dlatego nazywano je babską (to znaczy nierozumną), lichą lub diabelską wiarą. Slomšek całe życie starał się połączyć „zdrowe" tradycje ludowe z wiarą katolicką jednym metafizycznym węzłem. Historyk literatury Anton Slodnjak (1899–1983) w fundamentalnym historycznoliterackim dziele *Pregled slovenskega slovstva* (1934) stwierdził, że Slomšek „(…) potrzebę miłości do języka i narodu wzmocnił przykazaniem Bożym i w ten sposób słoweńskie odrodzenie narodowe jako metafizyczne przykazanie zakorzenił w samym Bogu". Jako przykład późnego świadectwa takiej postawy może służyć napisany przez Slomška popularny podręcznik dla szkół podstawowych *Blaže in Nežica v nedeljskej šoli* (1851). W rozdziałach *Krótkie mięsopusty* i *O rzucaniu czarów i wiedźm działaniu* biskup z całą mocą potępił ludowe zwyczaje i wierzenia. Najbardziej niebezpieczne wydawały mu się zwyczaje karnawałowe, które łączyły rozwiązłość z bluźnierstwem: „szczególnie Bóg zabronił przebierania się w ubrania drugiej płci", ale również organizowanie karnawałowych prześmiewczych kazań, pogrzebów urządzanych przed środą popielcową i czczenia pogańskiego bożka *kurenta*, bohatera licznych legend i pieśni, a zarazem popularnej postaci karnawałowej.

Z tego stopu pierwiastków religijnych i patriotycznych zrodziło się rozumienie tradycji jako wyrazu autentycznego ducha narodowego, obejmujące w ostatnich dekadach stulecia szerokie grupy społeczne, od czytelników popularnych powieści dla ludu po odbiorców powieści realistycznych. Do tego zespołu wartości odwołuje się program literacki *Popotovanje od Litije do Čateža* (1858) Frana Levstika (1831–1887), w którym autor młodym pisarzom poleca, by pisali prozę pouczającą i zabawną, opartą na tradycji ludowej i przeznaczoną dla prostego ludu.

Lata 20. i 30. XIX wieku zdominował spór personalny między Jernejem Kopitarem a krytykiem literackim i językoznawcą Matiją Čopem (1797–1835). W sporze tym, fundamentalnym dla kultury słoweńskiej, po raz pierwszy zderzyły się dwie w pełni ukształtowane narracje, narodowo-liberalna i słowiańsko-konserwatywna. Pierwsza, reprezentowana przez Čopa, zakładała włączenie kultury kraińskiej w obieg uniwersalny, druga odwoływała się do różnych, czasami słabo zróżnicowanych form partykularnej wspólnoty słowiańskiej.

Slawista Andraž Jež (ur. 1985) zwraca uwagę na polityczne implikacje związane z pojawieniem się idei wspólnoty słowiańskiej i iliryzmu. Obie zakładały istnienie niezmiennej esencji słowiańskości, dla której jedynym zewnętrznym wyznacznikiem była (wybiórczo traktowana) kultura ludowa, co powodowało, że „dla filozofii panslawizmu lub iliryzmu zacofanie ludności wiejskiej (będące skutkiem jej wykorzystywania) nagle nie jest już podstawowym problemem, przeciwnie, jest jego potencjalnym, ostatecznym rozwiązaniem, obroną przed postępującą modernizacją" (*Stanko Vraz in nacionalizem*, 2016). Cześć okazywana ludowym zwyczajom i obyczajom przez przedstawicieli ruchu romantycznego miała więc zachowawczy charakter, dlatego nie dziwi, że przedstawicieli konserwatywnego i liberalnego obozu podzielił właśnie stosunek do poezji ludowej. Historycy literatury, którzy starali się pozostać w obrębie narracji narodowej, ale jednocześnie poprzeć liberalny charakter poglądów Čopa, często nie wiedzieli, jak interpretować negatywny stosunek Čopa, a do pewnego stopnia również narodowego poety France Prešerna (1800–1849) do słoweńskiej poezji ludowej. Čop miał do niej zastrzeżenia głównie natury estetycznej, ponieważ twórczość ludowa została jego zdaniem poddana niszczycielskiej cenzurze obyczajowej, a o jej przeprowadzenie oskarżano nielubiane przez obóz mieszczański „jansenistyczne duchowieństwo". Dla liberalnej narracji ani abstrakcyjna mądrość ludowa, ani pozbawiona treści erotycznych i antyklerykalnych poezja ludowa nie były wartościami, które należałoby zachować za wszelką cenę, przeciwnie – sławienie chłopa i jego starych zwyczajów wydawało się najlepszym sposobem, by go utrzymać w podporządkowanej pozycji i blokować mu drogę do awansu społecznego.

Dla okresu odrodzenia narodowego (→ odrodzenie narodowe) jest charakterystyczna obecność tak zwanych budzicieli narodowych, zwykle osób duchownych, którzy zajmowali się zbieraniem materiałów etnograficznych, pieśni i legend ludowych oraz publicystyką, a w okresie przed rewolucją marcową aktywnie uczestniczyli w życiu politycznym. Jednym z nich był Matija Majar Ziljski (1809–1892), autor znakomitej petycji politycznej *Kaj Slovenci terjamo* (17 III 1848) i słoweńskiej ekspozycji na moskiewskiej wystawie etnologicznej w 1867 roku. W kolejnych numerach czasopisma „Kmetijske in rokodelske novice" (nr 34–44 z przerwami) w roku 1844 Matija Majar opublikował cykl artykułów *Nekaj od Slovencov.* Przypisywał w nich tradycji narodowej (nazywanej starymi zwyczajami) wyjątkowe znaczenie i bez ogródek zastępował nią kategorie państwowości. Zwyczaje, opowieści i pieśni ludowe więcej mówią o narodzie niż dawne dokumenty – przekonuje Ziljski.

W drugiej połowie XIX wieku w pełni ukształtował się słoweński nacjonalizm jako ruch zwrócony ku ludowi (dlatego jest czasami nazywany demokratycznym), który dla swojego uprawomocnienia używał pojęcia „tradycja", silnie przetworzonego przez narrację racjonalistyczną i katolicką. Patriotyczne znaczenie nadawano ludowym ornamentom; goździk i rozmaryn stały się kwiatami narodowymi, dlatego stylizowany rysunek goździka zdobił patriotyczne widokówki i do dzisiaj jest sprzedawany w miejscowościach turystycznych jako

pamiątka. Szukano również specyficznie słoweńskich wyrobów rzemieślniczych i architektonicznych, jakimi są na przykład narty z miejscowości Bloke lub konstrukcja architektoniczna przeznaczona do przechowywania i suszenia siana (*kozolec*). W latach 70. i 80. XIX wieku patriotyzm i tradycja połączyły się w jedną wyjątkowo silną narrację, która oddziaływała na szerokie rzesze ludzi, głównie za pośrednictwem prasy. Wielkie znaczenie miały również festyny patriotyczne zwane *taborami*, organizowane według wzorów czeskich we wszystkich większych słoweńskich miastach. Wiele informacji o *taborach* dostarczają okolicznościowe widokówki, na których umieszczano „stare, tradycyjne narodowe" artefakty. Ojczyznę uosabiała postać kobieca w stroju ludowym (w ikonografii germańskiej częściej spotykamy postać mężczyzny) na tle charakterystycznych landszaftów – zazwyczaj były to wzgórza, a na najwyższym z nich dzwonnica kościelna. Częstym atrybutem była również lipa lub liść lipy jako przeciwwaga dla germańskiego dębu. Obok ilustracji drukowano wiersze i przyśpiewki – patriotyczne pod względem treści, ludowe w formie. Gazety z tego okresu wspominały o tym, że prawdziwi patrioci, idąc na festyny patriotyczne, zakładają stroje ludowe. Słoweński strój ludowy powstał w drugiej połowie XIX wieku jako stylizacja łącząca elementy świątecznych strojów chłopskich z różnych regionów, utrzymana w stylu biedermeier. Dzisiaj jest używany na przykład przez zespoły grające muzykę neofolkową, która według etnologa Janeza Bogataja (ur. 1947) została spopularyzowana jako „wynaleziona" tradycja przez zespół braci Avseników po drugiej wojnie światowej. W ostatnich dekadach XIX wieku również mieszczanie (w tym tak zwane damy narodowe) zakładali stroje narodowe, a chłopów organizatorzy festynów zachęcali, by nosili ubrania staroświeckie lub stylizowane na starsze. Dominującą charakterystyką tak rozumianej tradycji był już ukształtowany dystans do tradycyjnego życia wiejskiego, dlatego tekstom pisarzy i publicystów towarzyszyło poczucie straty, które z kolei rodziło potrzebę, by o tradycję dbać, chronić ją i pielęgnować. W zbiorowej świadomości tradycję ludową, charakterystyczną dla drugiej połowy wieku XIX, utrwaliło malarstwo Maksima Gaspariego (1883–1980), autora wiejskich scenek rodzajowych i ilustracji obyczajów ludowych. W tym samym czasie udało się w dużej mierze ograniczyć opisane tradycje autentycznie praktykowane przez lud. Do świadomości zbiorowej powróciły dopiero pod koniec XX wieku, starannie zrekonstruowane przez Nika Kureta (1906–1995) i opisane w jego fundamentalnych dla słoweńskiej etnologii pracach *Maske slovenskih pokrajin* (1984) i *Praznično leto Slovencev* (1989). Przebieg dzisiaj bardzo popularnych świąt związanych z tradycją karnawałową opiera się na naukowej rekonstrukcji, a nie na bezpośrednim przekazie. W okresie karnawału poszczególne wspólnoty lokalne wiernie odtwarzają wszystkie elementy zrekonstruowanej tradycji karnawałowej, włącznie z popularnonaukowym merytorycznym uzasadnieniem świętowania. Przykładowo uczestnicy pochodów karnawałowych w wywiadach wymieniają starodawne święta rolnicze i ich powiązania z rzymskimi saturnaliami. Wskrzeszona postać *kurenta* jest dzisiaj jednym z najbardziej rozpoznawalnych znaków tradycji narodowej.

Na przełomie XIX i XX wieku nastąpiła dyferencjacja ideologiczna społeczeństwa, która zmodyfikowała również znaczenie pojęcia „tradycja". Spójny patriotyczno-tradycyjno-katolicki model prezentowany przez biskupa Slomška zastąpił zbiór tradycyjnych wartości sformułowany w języku walki politycznej jako konserwatywny (→ konserwatyzm). Zawierał wymóg obrony zasad prawa naturalnego, transcendentalnego porządku moralnego i zasad hierarchii w rodzinie i społeczeństwie. Odwoływał się do „dawnego" ideału samowystarczalności i duchowej jedności wspólnot, zwłaszcza terytorialnych, oraz klasyczności i prostoty w kulturze. Tylko tak zorganizowane społeczeństwo mogło w przekonaniu zwolenników tradycji ochronić nadwyrężoną przez procesy modernizacyjne tożsamość narodową, religijną i stanową. Katolickie czasopisma „Dom in svet" (1888–1944), „Rimski katolik" (1888–1896) i „Katoliški obzornik" (1897–1906) biły na alarm, przytaczając przykłady niepowetowanych strat moralnych i ekonomicznych spowodowanych utratą szacunku dla tradycji i bezkrytycznym zaufaniem do wszelkich nowości. Zwolennicy nurtu chrześcijańsko-społecznego (krščanski socialci) w tym samym czasie opracowali plan naprawczy, którego autorem był duchowny i filozof Janez Evangelist Krek (1865–1917), autor dzieła *Socializem* (1901), dydaktycznych opowiadań i wierszy, rozpraw umoralniających i licznych esejów o tematyce gospodarczej. Celem tych publikacji było znalezienie drogi, która pozwoliłaby uniknąć zarówno znienawidzonego kapitalizmu, niszczącego coraz liczniejszą klasę robotniczą, jak i socjalizmu w wydaniu marksistowskim. Plan naprawczy zaproponowany przez Kreka łączył wiarę katolicką z ideą powrotu do społeczeństwa tradycyjnego i podporządkowania gospodarki idei solidarności społecznej. Postulował również szacunek dla człowieka pracy, dowartościowanie pracy fizycznej i sprzeciw wobec wszelkiego wyzysku. Wizja idealnego społeczeństwa Kreka w postaci „nieuświadomionej tradycji" przetrwała czasy socjalizmu, a jego ślady obserwują badacze nawet we współczesnym społeczeństwie słoweńskim (→ kapitalizm).

Opisanej propozycji ideologicznej coraz wyraźniej przeciwstawiała się narracja mieszczańska, dla której tradycja oznaczała nostalgiczne powroty do przeszłości i odrealnione wyobrażenia o harmonijnym życiu w zgodzie z rytmem przyrody, którego przebieg regulowały tradycyjne rytuały, a zewnętrzną formę nadawały stylizowane obrazki i czytelne symbole. Tak rozumiana tradycja stanowiła przedmiot rodzącej się pod koniec XIX wieku etnografii, w języku słoweńskim długo słusznie nazywanej opisem obyczajów narodowych/ludowych (*narodopisje*), z którą jest związane kultywowanie dziedzictwa narodowego przez instytucje muzealne i towarzystwa folklorystyczne. W drugiej dekadzie XX wieku powstały pierwsze instytucje powołane, by strzec tradycji narodowej i ocalić od zapomnienia zagrożone przez procesy modernizacyjne formy życia tradycyjnego. W ramach Kraińskiego Muzeum Regionalnego (Deželni muzej za Kranjsko), który został w roku 1924 przemianowany na Muzeum Narodowe (Narodni muzej), od roku 1921 działał Instytut Etnograficzny (Etnografski inštitut), od 1923 roku już jako samodzielna placówka –

Slovenski etnografski muzej. Jego współpracownicy zbierali i badali źródła w większości związane z kulturą wiejską, opisywali je, klasyfikowali i jako naukowo opracowane całości zaszczepiali w świadomości społecznej za pośrednictwem szkół, muzeów i innych instytucji, które miały za zadanie dbać o etnicznie czysty charakter tradycji. Spośród artefaktów przedstawiciele jeszcze pozytywistycznego paradygmatu naukowego wybierali te, które wskazywały na odmienność i wyjątkowość tradycji rodzimej. Paradygmat ten nawet w XX wieku był zdecydowanie normatywny i odrzucał wszelkie formy zniekształcania folkloru; tropiąc choćby drobne błędy w odtwarzaniu praktyk, nadawał im własny sens i w ten sposób izolował je od życia wspólnoty. Tradycja stała się domeną fachowców, specjalistów od tradycji. W ten sposób powstawały opisy artefaktów do dziś znajdujących się w folderach turystycznych, podręcznikach szkolnych i na plakatach wyborczych konserwatywnych partii politycznych.

Po drugiej wojnie światowej wskutek gwałtownej transformacji politycznej, która spowodowała silne osłabienie układów społecznych, pojawiły się nowe wzorce; a ponieważ wcześniejsze tradycje już się do nich nie stosowały, powstało miejsce na wprowadzenie „nowej" tradycji lub przeniesienie starych ikonograficznych i rytualnych wzorców na nowe treści. Jako przykład takiej „przeniesionej tradycji" może służyć obchodzenie Święta Zmarłych (w sferze oficjalnej: zmarłych partyzantów), które zastąpiło katolicki Dzień Wszystkich Świętych. O ile przeniesiona tradycja była często traktowana jako ustępstwo wobec starego ustroju, to zadaniem „nowej" tradycji było wzmacnianie poczucia przynależności do wspólnoty wyznającej tę samą ideologię i umacnianie nowej władzy. Podstawę dla niej stanowiła wojna narodowowyzwoleńcza, która stała się rudymentarnym Wydarzeniem, a z niej wyprowadzone rytuały – tradycją. Indywidualna, wyselekcjonowana pamięć uczestników Wydarzenia została za pomocą bardzo sprawnie zorganizowanego systemu komunikacji (szkolnictwo, prasa, kultura masowa i wysoka, w tym zwłaszcza film) przeniesiona do pamięci zbiorowej. Nowe państwo, nawiązujące do mitycznej tradycji państwowej i dlatego traktowane jako ostateczne spełnienie odwiecznych aspiracji ludu, zaproponowało temu ludowi uczestniczenie w dziejach za pomocą rytuału, w którym majestat państwa łączył się z elementami kultury wysokiej i zabawy ludowej. Idiom teatralny opierał się częściowo na wzorcach radzieckich (marsze wojenne, portrety przywódców, flagi, chusty noszone przez pionierów), ale również na tradycji *taborów* (kluczowa rola poezji, liryczna oprawa tzw. *mitingów*, ikonografia narodowa) oraz na wprowadzaniu nowych elementów (Sztafeta Młodości, przysięga pioniera). Rytuały te odnosiły zamierzony skutek, to znaczy były przez większość społeczeństwa rozumiane jako tradycja, a nie jako ideologia, dopóki autorzy wierzyli w skuteczność przekazu perswazyjnego.

Tradycja rewolucyjno-wojenna nie wykluczała równoległego istnienia jej romantyczno-ludowej formy wypracowanej w XIX wieku. Wbrew oficjalnej doktrynie, która głosiła powolne, samoczynne zanikanie podziału na poszczególne narody jugosłowiańskie, komunistyczne władze w Słowenii oparły swoją nar-

rację w dużej mierze na idei narodu. W sferze potocznej zachowała się nawet ikonograficznie bardzo bogata tradycja ojczyźniano-katolicka z obrazów Maksima Gaspariego. O trwałości paradygmatu romantyczno-ludowego świadczą dzisiaj reklamy telewizyjne, teksty popularnych piosenek, sklepy z pamiątkami, ale również liczne parodie, których treść stanowi tradycja ludowa. Wiele osób prawdopodobnie zdefiniowałoby dzisiaj pojęcie tradycji tak jak jedna z uczestniczek internetowej dyskusji na temat patriotyzmu: patrioci kochają swój naród, obyczaje, zwyczaje, symbole państwa, ale też kraińską kiełbasę, wino refošk i konie z Lipicy. O trwałości takiego wykluczającego rozumienia pojęcia „tradycja" świadczą również bardzo emocjonalne debaty dotyczące pytania, który z produktów słoweńskich uzyska znak zastrzeżony przez Unię Europejską, co oprócz znaczenia ekonomicznego niesie ze sobą silny przekaz symboliczny: oznacza, że jest on produktem słoweńskim (a nie, na przykład, chorwackim).

Wyraźna zmiana komunikatu nastąpiła w paradygmacie naukowym, który przez obecność w środkach masowego przekazu wywiera wpływ na zbiorową świadomość. Nowsze opracowania etnologiczne i antropologiczne pojęcia „tradycja" nie interpretują już jako zespołu praktyk, artefaktów i przekonań, który powinien uzasadnić ideę narodu. Szczególnie krytycznie odnoszą się do metody, jaka posłużyła dawniej etnologom do wyodrębnienia spośród faktów kultury cech specyficznych tylko dla tradycji słoweńskiej, czego skutkiem było odtwórcze powtarzanie tych samych schematów i przeoczenie licznych znamion łączących tradycję słoweńską ze środkowoeuropejską lub/i bałkańską. Przykładem takiej celowo marginalizowanej tradycji jest według Bojana Baskara (ur. 1955) tradycja federalistyczna, związana z doświadczeniem bycia częścią imperium austro-węgierskiego. W dziele o znamiennym tytule *Nacionalna identiteta kot imperialna zapuščina: uvod v slovensko etnomitologijo* (2015) antropolog ów analizuje m.in. nowelę *Martin Krpan* Frana Levstika. Opowieść ta doczekała się w XX wieku licznych i sprzecznych interpretacji, ale nigdy nie była łączona z mitem habsburskim, chociaż mit ten w opinii Baskara stanowi podstawę ideową, na której jest zbudowana narracja. W dodatku treści związane z mitem habsburskim – w tekście opowiadającym o wybawieniu cesarstwa i cesarza – bynajmniej nie tworzą ukrytej warstwy narracyjnej, do której można dotrzeć tylko za pomocą wnikliwej analizy historycznoliterackiej. Interpretacje lewicowe z nieznanej przyczyny dostrzegały w Martinie Krpanie buntownika. Podkreślały również jego odwagę, siłę fizyczną, prosty sposób bycia i kodeks moralny, dzięki czemu nie zaznał wewnętrznych wątpliwości i bez przeszkód odrzucił nowoczesny relatywizm. Strona prawicowa z kolei zarzucała temu bohaterowi brak ogłady (skandalicznie potraktował cesarzową), brak uczciwości (był przemytnikiem), kompromisowość (negocjował z cesarzem wysokość i formę wynagrodzenia za swój czyn). Baskar przytacza w związku z tym wypowiedź arcybiskupa Lublany Franca Rode (ur. 1934), który miał powiedzieć, że w niezależnej Słowenii nie potrzebujemy już Krpanów, co nie wiedzą, jak się zachować na cesarskim dworze i dlatego źli na cały świat

ukrywają się w zabitej deskami wiosce – ponieważ zdobyliśmy dwór, dwór jest teraz nasz. Żadna z interpretacji nie zawiera zbytniego namysłu nad lojalnością Krpana wobec cesarza ani nad opowieścią o złych urzędnikach i dobrym cesarzu, na której opiera się tekst. Interpretacja Baskara jest cenna, ponieważ wskazuje na możliwość równoległego istnienia tradycji imperialnej i narodowej, co oznacza, że imperium nie musi już być traktowane jako byt nienaturalny, który musi zniknąć i w procesie ewolucyjnym ustąpić miejsca esencjalistycznie rozumianym wspólnotom narodowym, by te mogły od zera kształtować własną tradycję i za jej pomocą odróżnić się od innych podobnych wspólnot. Klasyczna opowieść *Martin Krpan* jest więc doskonałym przykładem ukazania współistnienia i przeplatania się dwóch tradycji, ponadnarodowej i narodowej, co m.in. umożliwia bogatą, często sprzeczną interpretację tej konstytutywnej dla tożsamości i świadomości Słoweńców opowieści.

Jezernik B., *Nacionalizacija preteklosti*, Ljubljana 2013; Kuret N., *Praznično leto Slovencev*, knj. 1–4, Celje 1965–1971; Ovsec D., *Velika knjiga o praznikih*, Kranj 1993; Stanonik M., *Folkloristični portreti iz treh stoletij*, Ljubljana 2012; Velikonja M., *Masade duha*, Ljubljana 1996.

Jasmina Šuler-Galos

UNIWERSALIZM

UNIWERSALIZM
(Bośnia i Hercegowina)

Na gruncie piśmiennictwa Bośni i Hercegowiny trudno ukazać kompletnie ukształtowaną i mającą pewne źródła linearną i ewoluującą w czasie refleksję na temat idei uniwersalizmu. Jak w przypadku większości idei ukształtowanych przez zachodnią nowoczesność, tak i ta znajduje oddźwięk w wybranych i nielicznych tekstach naukowych, teologicznych, publicystycznych i w literaturze, które pozwalają co najwyżej na wykazanie jej incydentalnej obecności.

Wydaje się, że XIX wiek był zarazem pierwszym i ostatnim momentem w historii Bośni i Hercegowiny (dalej: BiH), kiedy idea narodu, określanego wówczas jako *bosanski* (*ideja bosanske nacije*) lub *bošnjački* (→ naród), nie miała charakteru partykularnego, lecz uniwersalny. Przejawy takiego niewykluczającego (ze względu na powiązanie narodowości z wyznaniem) rozumienia pojęcia znaleźć można przede wszystkim u franciszkanina Ivana Franjo Jukicia (1818–1857), który w artykule *Samo za sada* (1842), prezentując w gruncie rzeczy chorwackie stanowisko, określał mianem Boszniaków (nie tylko w sensie geograficznym, ale i narodowym) sławny naród iliryjski, dodając w przypisie: „wiele podróżowałem po Bośni, ale jeszcze nigdy nie słyszałem o serbskim narodzie ani serbskim języku! Tam wszystko idzie jako bośniacki …". Jak uważa Ivan Lovrenović, idea ponadwyznaniowego narodu bośniackiego (określanego jako boszniacki lub boszniański – *bošnjanski narod*) znalazła oddźwięk w wybranym przez Jukicia przydomku – Slavoljub Bošnjak. Należy jednak dodać, że zrodzona w piśmiennictwie franciszkanów bośniackich idea jednego narodu boszniackiego, pod którym to określeniem rozumiano społeczność połączoną więzami krwi, pochodzeniem, językiem i zamieszkującą obszar BiH, powstała z potrzeby utrzymania terytorialnej i historycznej jedności Bośni pod panowaniem osmańskim, jak i łączności z chorwacką macierzą. De facto zatem idea ta jako uniwersalna jawi się wyłącznie z perspektywy późniejszych podziałów na Boszniaków/Muzułmanów, Chorwatów i Serbów, które są przejawem etnizacji religii (czyli utożsamienia narodowości z wyznaniem). Myśl o przekraczaniu partykularyzmów (choć na innym gruncie) nieobca była także innemu franciszkaninowi pozostającemu pod wpływem chorwackiego odrodzenia narodowego – Marijanowi Šunjiciowi (1790–1860), który swoje najważniejsze dzieło opublikowane w Wiedniu *De ratione depingendi rite quaslibet voces*

articulares seu de vera orthographia cum necessariis elementis alphabeti universalis (1853) poświęcił koncepcji stworzenia uniwersalnego pisma fonetycznego. Są to jednak słabe refleksy komentowanej idei.

Typologicznie charakter rodzimego dyskursu w XX i na początku XXI wieku najlepiej oddaje wydany w 2002 roku pod tytułem *Univerzalizam i pripadanje* 16. tom czasopisma „Forum Bosnae", w którym różni badacze i myśliciele – m.in. profesorowie filozofii, historii, nauk politycznych oraz duchowni katoliccy i islamscy – podjęli zadany temat, realizując go w dwóch nurtach – świeckim, osadzonym przede wszystkim w zachodnioeuropejskiej filozofii, i religijnym, opartym na założeniach myśli islamskiej. Pierwszy z nich reprezentowali m.in. bośniacki franciszkanin, teolog i filozof Ivan Bubalo (ur. 1945) oraz franciszkanin i profesor teologii Mile Babić (ur. 1947). W nurcie religijnym usytuowali swe rozważania m.in. pisarz, wykładowca i działacz polityczny Rusimir Mahmutćehajić (ur. 1948) i Midhat Čelebić (ur. ?), imam meczetu na Carinie w Sarajewie, praktykujący naukę sufizmu.

Ivan Bubalo w artykule *Nacionalno u kontekstu univerzalnog i partikularnog* kwestię uniwersalności i partykularności rozważa w kontekście pytania o tożsamość i przynależność, konkretyzując refleksję na polu polityki, ideologii i religii, przede wszystkim jednak skupiając się na pojęciach „naród/nacja" i „nacjonalizm" (→ naród). Pojęcie „nacja" wywodzi po pierwsze od Jürgena Habermasa i określa nim wspólnotę jeszcze przedpolityczną, zintegrowaną geograficznie i kulturowo na podstawie wspólnego języka, obyczajów, tradycji. Pisze, że nacja jako niepolityczna wspólnota funkcjonuje do połowy XVIII wieku, kiedy to słowo w dużej mierze pod wpływem rewolucji francuskiej przyjmuje znaczenie wręcz przeciwne i zaczyna oznaczać politycznie zorganizowany twór, który definiuje tożsamość obywateli. Jako taka nacja jest, zdaniem Bubali, typowym rezultatem oświeceniowej emancypacji. Inne rozumienie nacji proponował Friedrich Schlegel, wysuwając na plan pierwszy jej przyrodzone właściwości, takie jak jedność języka i wspólne pochodzenie, które miały być podstawą najsilniejszego i najbardziej trwałego związku utrzymującego wspólnotę w jedności. Etniczna definicja pojęcia była funkcjonalna, jak zauważa Bubala, zwłaszcza w odniesieniu do państw wielonarodowych, np. Austro-Węgier. Ponadto zwraca uwagę na to, że nacjonalizm nie był ideologią stawiającą sobie za cel integrację wielkich grup, ale raczej ideologią, która zajęła miejsce religii w jej funkcji budowy tożsamości i społecznej integracji. Na tym planie autor widzi przejście od średniowieczno-uniwersalistycznego do nowożytno-partykularnego osadzenia wspólnotowego życia wielkich grup, sam nacjonalizm interpretując (jak Vittorio Hösle) w kategoriach religii immanentnej, w której praktykuje się samouwielbienie wybranego społeczeństwa. Zauważa też, że stosunek do obu nacjonalizmów – „państwowego" i „etnicznego" – nie jest identyczny. Podczas gdy ten pierwszy uznawany jest za zgodny z prawnym rozwojem społeczeństwa, drugi ogłasza się za przestarzały, przednowoczesny, prowincjonalny czy partykularny. Rozróżnia też nacjonalizm funkcjonujący w imię osiągania uniwersalnych wartości, takich jak wolność i sprawiedliwość,

i koncentrujący się na poszerzaniu obszaru mocy nacji. I tak na terytorium byłej Jugosławii widzi zarówno przejawy nacjonalizmu emancypacyjnego, obronnego, jak i hegemonistycznego oraz agresywnego. Przypadek Bośni i Hercegowiny, realizujący „nieczysty" wariant nacjonalizmu, gdzie ideę nacji-państwa wprowadzono na obszarze mieszanym etnicznie i hołdującym zasadom pluralizmu kulturowego, religijnego i etnicznego, zdaniem autora, wchodzi w kolizję z wizją Europy świadomie dążącej do redukcji wielości różnic. Tymczasem dobrym rozwiązaniem dla BiH, zdaniem Bubala, byłaby taka jej organizacja, która nie będzie ani wynikiem unitaryzacji według obywatelskiego modelu nacji-państwa, ani rozproszenia według modelu etnicznego, lecz oparta zostanie na obywatelskich i uniwersalnych prawach wbudowanych w konstytucję wraz z prawami narodowymi i licznymi wolnościami. Teoretyczną w dużej mierze rozprawę Bubali można uznać za próbę wypracowania takiego modelu państwa, który byłby funkcjonalny w realiach rodzimego kraju.

Mile Babić z kolei w artykule *Kriza univerzalizma u postmoderni* również nawiązuje do relacji uniwersalnego i partykularnego, czyniąc jednak te pojęcia podkategoriami „uniwersalizowania", czyli współczesnej „fałszywej" – jego zdaniem – formy przejawiania się uniwersalizmu. „Uniwersalizowanie" opiera się bowiem na narzucaniu pewnej partykularnej rzeczywistości albo całemu światu (wariant uniwersalny), albo jego części (wariant partykularny). De facto więc mowa o kryzysie uniwersalizmu, który, jak uważa Babić, rozpoczął się już pod koniec średniowiecza, od momentu, kiedy Zachód zaczął narzucać swoje wartości pozostałym cywilizacjom jako „uniwersalne". Wszystkie zachodnie „uniwersalne" systemy, poczynając od kartezjanizmu, przez heglizm, marksizm i neoscholastykę, opierają się na idei niekwestionowalnej totalności. To poszukiwanie uniwersalnej podstawy, odkąd wykazano partykularyzm chrześcijaństwa, jak wskazuje Babić za niemieckim filozofem Peterem Sloterdijkiem, realizowane jest przez eksplorowanie coraz niższych poziomów rzeczywistości. Po przednowoczesnym Bogu nadszedł czas ziemskiego absolutu – nowoczesnego człowieka, proletariatu, partii, nacji itp. Zasadzie tej, jak wskazuje Babić, nie chce się poddać ponowoczesność głosząca kryzys uniwersalizmu i brak konieczności podstawiania w miejsce nieobecnego Boga innych idoli. Problematykę tę podejmuje Babić w kontekście dwóch książek – *End of History and the Last Man* Francisa Fukuyamy i *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order* Samuela Huntingtona. Obaj autorzy, jego zdaniem, proponują odmienne typy uniwersalizmu – Fukuyama uniwersalizm absolutny, jako że uznaje zachodnią liberalną demokrację za cel historii, który ona narzuca całemu światu, a Huntington uniwersalizm relatywny, ponieważ ten sam cel stawia tylko Zachodowi. W obu przypadkach, jak zauważa Babić, jest mowa o partykularnej rzeczywistości, która samą siebie wynosi do rangi czegoś powszechnego. Prowadzi to do konstatacji o niemożliwości rozłączenia dyskursów uniwersalnego i partykularnego, co wyraźnie widać w refleksji nad pojęciem kultury narodowej, gdzie człon pierwszy odnosi się do tego, co wspólne, obejmuje system wartości uniwersalnych, natomiast drugi, akcentowany silniej w przypadku

tej pary, powiązany jest z tym, co szczególne. Babić postuluje więc, by w partykularny (tj. nacjonalny) sposób mówić o uniwersalnych wartościach danej kultury, czyli afirmować w niej to, co wspólne, i to, co indywidualne dla niej samej. Rozważania obu autorów – Bubali i Babicia – prowadzą w zasadzie do jednego wniosku o uniwersalizmie jako bośniackiej partykularności.

Tymczasem Rusimir Mahmutćehajić w artykule *Pitanje o univerzalizmu* wskazuje, że etymologię tytułowego pojęcia można wyprowadzić ze staroangielskiego słowa *universal*, starofrancuskiego *universel* czy łacińskiego *universalis*, które oznacza „przeobrażony w jedność". Autor rozpatruje uniwersalizm z dwóch punktów widzenia – tradycji i nowoczesności (→ tradycja; → nowoczesność). W nowoczesności, jak zauważa, problematykę tę podejmuje się w kontekście – po pierwsze, etycznego uniwersalizmu, czyli postulatu o konieczności traktowania wszystkich ludzi według tych samych zasad, i – po drugie – w kontekście humanitaryzmu, przy czym ten realizowany jest najczęściej w obrębie narodowego partykularyzmu. Z perspektywy tradycji natomiast uniwersalizm urzeczywistnia się na planie teologicznym i w gruncie rzeczy przede wszystkim ten interesuje autora. Mahmutćehajić, podejmując krytykę nowoczesności, a przede wszystkim scjentyzmu, który zajmuje się wyłącznie mierzalnymi zjawiskami świata, uznaje, że prowadzi on do możliwości uzasadnienia każdego stanowiska, a tym samym do odejścia od idei istnienia „ontologicznej" prawdy. Tymczasem jednostka w każdej tradycji, zdaniem autora, potrzebuje trzech rzeczy – prawdy właśnie, drogi, którą określają religia i rytuał, oraz cnót. W islamie zatem idea uniwersalizmu realizuje się na drodze przemiany mnogości i napięć w jedność, zintegrowania celu (odnajdywanie w człowieku obrazu Boga, dążenie do poznania Objawienia, czyli prawdy) z drogą życia i systemem wyznawanych wartości.

Wątek uniwersalności Bożego Objawienia w islamie jest także przedmiotem refleksji Midhata Čelebicia w artykule *Tesavufski vidik općenitosti objave*, gdzie wskazuje on, iż Objawienie ma wartość wiecznej i świętej prawdy, ponieważ pochodzi nie ze źródła zmienności, relatywności i ograniczoności historycznym momentem, w którym żyje człowiek, czy zmiennych okoliczności, które wpływają na jego myślenie. Istotę Objawienia, rozumianą jako symbioza prawa (*šerijat*), drogi (*tarikat*) i prawdy (*hakikat*), a więc środków, metod i celu, oznacza się wyrazem sufizm (*tesavvuf*). Ten zostaje ukazany przez autora jako wyjście na drogę prowadzącą do Nieskończoności i Jedności, jako wiedza najbardziej źródłowego dostępu do Prawdy. Uniwersalizm myśli islamskiej przejawiałby się także w przekonaniu, iż potrzeba zbawienia dotyczy wszystkich ludzi i nie jest ograniczona ani przez czas i miejsce, ani czynniki, takie jak rasa, język itp.

O ile zatem kontekst zachodnioeuropejskiej filozofii prowadzi autorów do konieczności rozważania uniwersalizmu w parze z partykularyzmem, jego ogląd przez pryzmat myśli islamu niweluje tę prawidłowość.

Przesunięcia na linii partykularny – uniwersalny dotykają także muzułmanów już nie w obszarze myśli religijnej, lecz na polu kulturowym. Jednym z takich

refleksów jest „idea boszniacka” (*bošnjačka ideja*), która XX-wieczną konceptualizację uzyskała w myśli Adila Zulfikarpašicia, jej promotora w latach 80. XX wieku. Zulfikarpašić definiuje „boszniactwo” (*bošnjaštvo*) jako specyficzną „przynależność narodową”, która pierwotnie, na co wskazują na przykład dzieło Filipa Lastricia Očevca *Epitome Vertustatum Provinciae Bosnae Argentinae* (1762) czy historiograficzne prace Vladislava Skaricia oraz dokumenty dotyczące życia codziennego, odnosiła się do wszystkich mieszkańców ziem bośniackich, zarówno bogomiłów, jak i chrześcijan obydwu wyznań, którzy tylko niekiedy i ze świadomością pogardliwego wydźwięku dookreślali siebie jako: *turci*, *vlasi*, *šokci*, *latini*. Poczucie to ewoluowało na przestrzeni wieków ku wyłonieniu się z boszniactwa trzech narodowości – Chorwatów, Serbów i bośniackich muzułmanów (od 1968 etnonim Muslimani, a od 1993 roku Bošnjaci), przy czym do połowy XIX wieku takie nazwy nie funkcjonowały w dokumentach. Dopiero pod koniec XIX wieku różnice między muzułmanami a niemuzułmanami zaczęły się pogłębiać, co doprowadziło do tego, że część mieszkańców ziem bośniackich określała siebie boszniakami-chrześcijanami, a następnie jeszcze bardziej precyzyjnie – katolikami i prawosławnymi. Proces dekonstrukcji boszniackiej/bośniackiej jedności pogłębił się też wraz z pojawieniem się nacjonalizmu w Europie, który szybko objął Chorwatów i Serbów, a następnie – przede wszystkim za pośrednictwem studentów kształcących się poza Bośnią – katolików i prawosławnych w Bośni i Hercegowinie, którzy wypowiadając się na temat własnej świadomości narodowej, zaczęli identyfikować się albo z Chorwatami, albo z Serbami. Pierwotny kontekst rozumienia boszniactwa jako konstruktu o charakterze jedności obejmującego wyznawców różnych religii zaważył jednak, zdaniem Zulfikarpašicia, na jego istocie: „Faktem jest, że świadomość narodowej przynależności u muzułmanów nie ma tej agresywnej siły, którą pokazują Serbowie i Chorwaci ze względu na to, że ten nacjonalizm jest tak stary i że od początku cechowała go ustępliwość, przywykł żyć razem z sąsiadami, katolikami, prawosławnymi bez wykluczania…” (za: Š. Filandra, E. Karić, *Bošnjačka ideja*, 2002). Zulfikarpašić widzi zatem boszniactwo jako pierwotnie ideę narodową (Boszniacy – mieszkańcy Bośni i Hercegowiny), która w kontekście i pod wpływem XIX-wiecznego nacjonalizmu (tendencji partykularnych prowadzących do wyłonienia się „osobnych” nacji w BiH – Serbów, Chorwatów i muzułmanów-Boszniaków) rozumiana jest jako ponadnarodowa i uniwersalna. W odwrotnym kierunku zachodziłyby zmiany w przypadku idei jugosłowiańskiej, czyli przez przesunięcie od partykularnego do uniwersalnego, a precyzyjniej – od narodowego do ponadnarodowego (→ jugoslawizm).

Babić M., *Kriza univerzalizma u postmoderni*, „Forum Bosnae” 2002, br. 16, s. 9–104; Bubalo I., *Nacionalno u kontekstu univerzalnog i partikularnog*, „Forum Bosnae” 2002, br. 16, s. 215–225; Čelebić M., *Tesavufski vidik općenitosti objave*, „Forum Bosnae” 2002, br. 16, s. 130–139; Filandra Š., Karić E., *Bošnjačka ideja*, Zagreb 2002; Mahmutćehajić R., *Pitanje o univerzalizmu*, „Forum Bosnae” 2002, br. 16, s. 105–121.

Anna Boguska

UNIWERSALIZM
(Bułgaria)

Samo pojęcie „uniwersalizmu" (bułg. *универсализъм*) jest na gruncie bułgarskim dość trudno uchwytne. Pojawia się wprawdzie na kartach encyklopedii i różnego rodzaju słowników (języka bułgarskiego, terminów obcych, synonimów), ale w zaledwie kilku powtarzalnych wariantach. Po raz pierwszy leksem ten można spotkać w wydanym w Szumenie w 1893 roku słowniku A.P. Nikołaewa *Речник на чуждите думи в българския език*, gdzie zostaje opisany jako pojęcie o charakterze religijnym, („nauka, według której Boża miłość rozciąga się na wszystkich ludzi"), a więc w znaczeniu zbliżonym do kategorii *съборна/вселенска* (gr. *katholikos*), która w wyznaniu wiary odnosi się do Kościoła. W okresie międzywojennym leksem ten pojawia się tylko w słownikach i encyklopediach wydanych w 1939 roku i jest charakteryzowany w kategoriach oświeceniowych jako odnoszący się do obszaru wiedzy i etyki (→ oświecenie). „Uniwersalizm to dążenie do powszechnej wiedzy, etyczna nauka o ogólnoludzkiej moralności", ale w rękach ideologów idea ta może służyć „maskowaniu różnic społecznych" (*Малка философско-научна енциклопедия*, 1939; *Речник на чуждите думи*, 1939). Najbardziej rozpowszechnione znaczenie pojęcia pojawia się pod wpływem radzieckim w wydanym w 1958 roku słowniku *Речник на чуждите думи в българския език*, gdzie czytamy, iż uniwersalizm to „mnogość wiedzy, kompleksowość w pewnej działalności i idealistyczna burżuazyjna etyka, która głosi ogólnoludzką moralność w ramach społeczeństwa kapitalistycznego". Ta sama definicja powraca także w niektórych współczesnych rosyjskich słownikach dostępnych online (http://что-означает.рф, http://tolkslovar.ru). Owo znaczenie uniwersalizmu przywoływane jest w bułgarskich słownikach i encyklopediach wydawanych w okresie komunizmu, ale również w niezmienionej formie nawet w latach 90., np. w wydanym w 1993 roku kompendium *Речник на чуждите думи в българския език* czy w *Енциклопедичен речник на чуждите думи в българския език* (1996). Internetowe słowniki języka bułgarskiego niejako korespondują z definicjami ukutymi w okresie komunizmu, poddają je jednak modyfikacji. Uniwersalizm zostaje wprawdzie powiązany z etyką idealistyczną i przeciwstawiony dogmatowi walki klas, sam jednak idealizm nie jest opatrzony pejoratywnym epitetem burżuazyjności (http://www.onlinerechnik.com, https://rechnik.chitanka.info, http://rechnik.info). W najnowszym słowniku leksem „uniwersalizm" tłumaczony jest lakonicznie jako „powszechność" (*Български тълковен речник*, 2012). We wspomnianych kompendiach częściej od rzeczownika występuje przymiotnik „uniwersalny" (bułg. *универсален*), w znaczeniu: 'powszechny, ogólny, kompleksowy, światowy, międzynarodowy, masowy' oraz „coś, co służy różnym celom, spełnia różne funkcje". Pojawia się również pojęcie „uniwersaliów" jako „nazwa pojęć, ogólnej klasy zjawisk, pojawiająca się w średniowiecznej

filozofii" (*Речник на чуждите думи в българския език*, 1982; *Речник на чуждите думи в българския език*, 1993) albo termin wywodzony z antycznej lub średniowiecznej filozofii, który „oznacza ogólne pojęcia; realizm rozumie je jako obiektywne idee, konceptualizm jako subiektywne pojęcia, nominalizm jako słowa" (*Кратка българска енциклопедия*, 1969; *Енциклопедия А–Я*, 1974; *Българска енциклопедия А–Я*, 2007). Definicje słownikowe korespondują z treściami podręczników. We wspominanym już rosyjskim podręczniku przełożonym na język bułgarski *История на средните векове* (1955) można odnaleźć specyficzną, utrzymaną w duchu filozofii marksistowskiej interpretację średniowiecznego sporu o uniwersalia, który został ukazany w sposób anachroniczny, jako przejaw walki materialistów z idealistami. Za wybitnego reprezentanta owego sporu uznano Piotra Abelarda, który został przedstawiony jako rewolucjonista, buntownik w pełni należący do świeckiej, miejskiej kultury. Pominięto jest teologiczne wykształcenie, by kreować go na koryfeusza nowej nauki, antycypującej marksizm i leninizm.

W wydanym w 1997 roku *Философски речник* omawiane jest z kolei filozoficzne rozumienie idei uniwersalizmu, wywodzonej od Platona, Arystotelesa, Tomasza z Akwinu oraz Hegla, i tłumaczonej jako „sposób myślenia, który pojmuje uniwersum jako całość i dąży do zrozumienia i wywiedzenia jedności z tej całości". W tym ujęciu uniwersalizm przeciwstawiany jest indywidualizmowi.

Na podstawie przywołanych znaczeń encyklopedycznych i słownikowych można prześledzić pewną ewolucję pojęcia: od niejednoznacznej konfesyjnie rozumianej idei religijnej, przez z reguły afirmatywne osadzanie tej kategorii w sferze wiedzy i etyki, po pejoratywne klasyfikowanie uniwersalizmu jako przejawu burżuazyjnej etyki. Podobne interpretacje w duchu filozofii marksistowskiej nie dziwią w okresie komunizmu, zastanawia jednak ich żywotność w latach 90. XX wieku. Wydaje się, że uniwersalizm z biegiem czasu staje się ideą coraz mniej funkcjonalną, o czym może świadczyć brak jej reinterpretacji po przełomie 1989 roku oraz współcześnie, a także coraz większa lakoniczność w opisie zjawiska lub całkowite jego pomijanie w najnowszych słownikowych i encyklopedycznych wydaniach.

Na gruncie bułgarskim idea uniwersalizmu nabiera wydźwięku pejoratywnego, gdy kojarzona jest z Kościołem zachodnim, a po reformacji z Kościołem rzymskokatolickim. W wydawanych w latach 20. i 30. XX wieku podręcznikach do średniowiecznej historii nie mówi się wprawdzie *explicite* o chrześcijańskim uniwersalizmie, ale tworzony jest swego rodzaju grunt pod przyszłe interpretacje, dochodzi też do rozwoju tendencji myślowych obecnych już pod koniec XIX wieku (*Учебник по всеобща история (средба история) за V классъ на средните училища*, 1896). Krytyce poddawana jest – uznawana za „agresywną" i ekspansywną – polityka Kościoła zachodniego względem Kościoła wschodniego, która doprowadziła do Wielkiej Schizmy (*Средна история*, 1926; *Общта и българска история за II прогимназиален клас*, 1923; *Учебник по история (обща и българска) за втори клас на народните прогимназии*, 1926). Kościół

zachodni jest obwiniany o chęć dominacji nad światem chrześcijańskim z racji postrzegania władzy papieskiej jako jedynej właściwej i powszechnej. Według wykładni tych samych międzywojennych bułgarskich podręczników walka o przywództwo miała charakter nie tylko religijny, lecz przede wszystkim polityczny. W tym samym duchu interpretowane były również wyprawy krzyżowe.

Krytyka zachodniego chrześcijańskiego uniwersalizmu przybiera na sile w podręcznikach publikowanych w okresie komunizmu (→ sekularyzacja – Bułgaria). W przełożonym z języka rosyjskiego, a wydanym w 1955 roku podręczniku *История на средните векове* autorzy „rozprawiają" się z pewnymi historycznymi ujęciami średniowiecznego uniwersalizmu, choć sam leksem pojawia się tylko *implicite*. Autorzy sprzeciwiają się ujmowaniu imperium Karola Wielkiego jako uniwersalnego. Obraz cesarza jako „zdobywcy wszechświata, władcy wszystkich krajów Zachodu i Wschodu" uznają za nacjonalistyczne, wręcz faszystowskie wypaczenie typowe dla burżuazyjnych niemieckich i francuskich historiografów. Rosyjscy autorzy zwracają również uwagę na dominującą pozycję Kościoła zachodniego w okresie średniowiecza i jego powszechny wpływ na ówczesną kulturę, ale nazywanie tego stanu „uniwersalizmem chrześcijańskim" interpretują jako wyraz uzurpacji. Dominację instytucji religijnej odczytują w duchu marksizmu, jako przejaw władzy klasy panującej, która kształtuje kulturę. Wszelkie próby pozytywnej interpretacji roli chrześcijaństwa są określane jako „burżuazyjne". Okres średniowiecza zostaje uznany za czas upadku i mroku, powszechnej ciemnoty, która nastała za sprawą Kościoła zachodniego, ograniczającego wszelką wolność. Do podobnych wniosków dochodzi bułgarski historyk Borisław Primow (1918–1984) w wydanej jeszcze w 1951 roku książce *Лекции по средновековна история.* Kulturę chrześcijańską uznaje za wytwór klasy panującej i pierwszy etap ewolucji ludzkości. Waloryzuje wszelkie średniowieczne herezje (→ bogomilstwo) jako przejawy buntu społecznego, którego celem było rozbicie monopolu (uniwersalizmu) Kościoła.

Nierzadko pojęcie „uniwersalizmu chrześcijańskiego" ma negatywny wydźwięk również współcześnie. Za przykład może posłużyć opublikowany w 2008 roku na łamach czasopisma „Култура" artykuł Georgiego Kapriewa (ur. 1960) *Доевангелизиране на евангелизираните: универсализъм чрез провинциализиране.* Autor, w odniesieniu do dokumentu Williama Levady na temat społecznej roli ewangelizacji, uznaje ideę uniwersalizmu za formę katolickiego prozelityzmu, i narzędzie marginalizacji niekatolickich chrześcijan. Autor podkreśla niezmienną w tej kwestii od wieków postawę Kościoła rzymskokatolickiego mimo deklarowanego ekumenizmu. Dowodem na ciągłość pejoratywnego ujęcia idei chrześcijańskiego uniwersalizmu w Bułgarii jest ponadto ugruntowane w tamtejszej nauce pojęcie „katolicka propaganda" (→ konfesje – Bułgaria), które odnosi się zarówno do rozpoczętych w XVII wieku prób ewangelizacji, jak i prób powołania do życia Kościoła unickiego w okresie odrodzenia narodowego (→ bułgarskie odrodzenie narodowe). Jedną z nielicznych pozytywnych interpretacji idei chrześcijańskiego uniwersalizmu jest wydana w Wielkim Tyrnowie w 2011 roku praca zbiorowa *Търново и идея за*

християнски универсализъм XII–XIV век. Autorzy uznają chrześcijański uniwersalizm za domenę nie tylko Kościoła zachodniego, ale i wschodniego. Ilii Ewangelu w swoim artykule za najpełniejszy jego przejaw na obszarze prawosławia uznaje się hezychazm, postrzegający Kościół w kategoriach ponadnarodowych, jako wspólnotę (w tym polityczną) wszystkich prawosławnych chrześcijan.

W latach 20. i 30. XX wieku w Bułgarii ujawniły się jeszcze inne aspekty sporu o uniwersalizm. Na początku lat 20. XX wieku rozgorzała polemika między przedstawicielami nauki i reprezentantami Bułgarskiej Cerkwi Prawosławnej na temat teozofii i dynowizmu (→ dynowizm), w której przewijały się wątki dotyczące nauki i religii. W ich pogodzeniu widziano ogromny potencjał, stąd też wydawane w latach 20. broszury, niezależnie od głównego tematu dyskusji, poruszały często ten temat. Choć obie strony dążyły do tego samego celu – udowodnienia harmonii między nauką i ich własną religią, oskarżały się wzajemnie o brak kompetencji i pseudonaukową argumentację. Już w opublikowanych w 1923 roku przez archimandrytę Ewtimija Sapundżijewa (1884–1943) listach do młodzieży i dorosłych zwolenników Petyra Dynowa (1864–1944) (*Писма за дъновизма*) mowa jest o braku zgodności nauk Dynowa z odkryciami ówczesnej astronomii, filologii, biologii czy fizyki, o kłamstwie, które stoi za jego deklaracjami syntezy religii, nauki i filozofii. Przedstawiciele prawosławia sięgali w tej polemice po argumenty nie religijne, a naukowe, twierdząc zarazem, że jedynie prawosławie jest zdolne pogodzić i zjednoczyć oba źródła prawdy.

W podobnym duchu przebiegała polemika między zwolennikiem teozofii Nikołajem Rajnowem (1889–1954) a biologiem Stefanem Konsułowem (1885–1954), który w wydanej w 1926 roku broszurze *Човекът за теософията и за науката* dowodził szkodliwości teozofii dla państwa i narodu, a nade wszystko jej niezgodności z odkryciami biologii. Na zarzuty biologa Rajnow odpowiedział w publikacjach *Науката против теософията* (1926) i *Ремкеанство и теософия* (1926), zarzucając mu nieuprawnione rozdzielenie sfery religijnej od naukowej. Jako kontrargument podawał bułgarskie → bogomilstwo, będące według niego źródłem wielu zachodnich postępowych idei. Pojmowanie teozofii jako systemu uniwersalnego, synkretycznego, jednoczącego wszystkie religie, filozofie i nauki nie jest specyficzne jedynie dla bułgarskiego kręgu kulturowego. Stworzenie powszechnej nauki, zdolnej do odkrycia mistycznej istoty prawdy i pogodzenia wiedzy i różnych systemów religijnych stało się *idée fixe* założycielki Towarzystwa Teozoficznego Heleny Bławatskiej (1831–1891). Na gruncie bułgarskim teozofia przybrała formę receptywną i odtwórczą. Propagowane przez Nikołaja Rajnowa idee (m.in. na łamach redagowanego przez niego czasopisma „Орфей", 1923–1940) nie były nowatorskie; on sam wprowadzał ich „udomowienie", umieszczając zjawiska rodzime (jak np. tradycja orficka, bogomilstwo, paulicjanizm i hezychazm) w powszechnym kontekście. Na łamach czasopisma zamieszczano przekłady głównie z języka angielskiego i francuskiego (praktycznie brak było tekstów autorów bułgarskich),

fragmenty pism takich teozofów i okultystów, jak Annie Besant (1847–1933), Charles Leadbeater (1854–1934), Jinarajadasa (1875–1953), Eliphas Lévi (1810–1875), Jiddu Krishnamurti (1895–1986). Pismo służyło upowszechnianiu teozofii bez próby jej reinterpretacji, co odróżniało to środowisko od bardziej samodzielnego światopoglądowo Białego Bractwa. Jego twórca – Petyr Dynow dążył do stworzenia pseudoscjentystycznego, ezoterycznego systemu, który by odpowiadał potrzebom ludzi doby modernizacji. Korzystał z inspiracji Bławatskiej; zapożyczył od niej ideę duchowej ewolucji ludzkości i ogólnoludzkiego braterstwa, stworzył również koncepcję uniwersalnego języka okultyzmu, którym – jak dowodził – jest mowa bułgarska. Ulegając też wpływom Herberta Spencera (1820–1903), Dynow stworzył zalążki własnej okultystycznej teorii pseudosocjologicznej. Jego rozumienie idei uniwersalizmu najpełniej wyrażało się w koncepcji rzeczywistości jako symetrycznej relacji mikro- i makrokosmosu, co wyrażała kabalistyczna metafora Adama Kadmona (→ dynowizm).

Z kolei stworzony przez bułgarskiego filozofa Najdena Szejtanowa (1890–1970), częściowo pod wpływem freudowskiej psychoanalizy, holistyczny i soteriologiczny projekt seksuologii „Płeć – Małżeństwo – Miłość" (Пол – Брак – Любов – ПБЛ) miał spajać takie dziedziny, jak filozofia, historia, socjologia, folklor czy metafizyka. Szejtanow, łącząc z założenia przeciwstawne idee Sokratesa i Arystofanesa (Platon, *Uczta*), sięgał po mitologiczną figurę *androgyne*, jako uosobienia przedwiecznej zbawczej pełni. Podążając tropem neopogańskiej „obrzędowej androgynizacji", ostatecznie zwracał się ku nobilitacji małżeństwa jako mistycznej formy zjednoczenia płci.

W latach 20. i 30. do debaty na temat wzajemnych relacji religii i nauki włączył się rosyjski ekonomista i socjolog, uchodzący za pioniera freudyzmu w Bułgarii, Iwan Kinkeł (1883–1945), który osiadł tu w 1917 roku. W wydanej w 1924 roku publikacji *Наука и религия в психологично осветление. Очерк върху духовното развитие на човечеството*, posługując się narzędziami psychoanalizy, filozofii marksistowskiej, darwinizmu i psychologii społecznej, opowiadał się za nauką jako jedyną możliwą uniwersalną drogą poznania. Jednak najgłośniejsza wymiana poglądów na temat relacji między religią (→ religia) i nauką (→ oświecenie) miała miejsce na łamach najbardziej prestiżowego w owych czasach czasopisma „Философски преглед" (1929–1943). Jej protagonistami byli Dymityr Michałczew (1880–1967) (→ ремкеанство) i Iwan Saryiliew (1887–1969). Naukową burzę w 1931 roku rozpętała publikacja wykładu Saryiliewa *Съвременната наука и религията*. Filozof w krótkiej broszurze starał się udowodnić możliwość pogodzenia i współistnienia nauki i religii. Naukę interpretował nie jako stawiającą pytania o sens, lecz jako deskryptywną, dążącą do opisania uchwytnej zmysłami rzeczywistości, a więc tej jej cząstki, która z powodu ludzkich ograniczeń podlega badaniom empirycznym. Podkreślając ewolucję nauki, odchodzącej od determinizmu, materializmu i mechanicyzmu, zwracał też uwagę na transformację myśli religijnej, która zdaniem filozofa zrezygnowała z pewnej grupy twierdzeń, stojących w jawnej

sprzeczności z odkryciami nauki (wiara w istnienie piekła, stworzenie świata w sześć dni, zmartwychwstanie). W odpowiedzi na twierdzenia Saryiliewa w „Философски преглед" pojawił się tekst Michałczewa o tym samym tytule. Autor odrzucał wszystkie tezy kolegi. Stawiał Saryiliewowi zarzut tendencyjności w opisie religii, redukowanie jej do chrześcijaństwa i, powołując się na Émile'a Durkheima (1858–1917), zaprzeczył możliwości usuwania z religii jej elementów systemowych. Michałczew nie ograniczał swojego rozumienia nauki ani do badań empirycznych (jako przykład podaje filozofię czy historię, ale również matematykę), ani do funkcji deskryptywnej i utylitarnej. Uważał, że celem nauki nie jest partykularna ludzka korzyść, lecz dążenie do prawdy o charakterze uniwersalnym. Spór dwóch filozofów pozostał nierozwiązany i toczył się do 1933 roku.

Na gruncie bułgarskim, podobnie jak w innych krajach obozu, za nośnik idei humanizmu i uniwersalizmu chciała uchodzić ideologia komunistyczna, której rzecznicy prezentowali ją jako rozwiązanie polityczne dedykowane całej ludzkości (→ socjalizm). Jednak w Bułgarii przełomu lat 70.i 80. XX wieku w wyniku politycznej działalności Ludmiły Żiwkowej (1942–1981), córki ówczesnego dyktatora, piastującej w latach 70. urząd ministra kultury, w jawny sposób zyskała ona okultystyczny ryt. Żiwkowa podjęła próbę odnowy życia kulturalnego w duchu ezoterycznym; był to projekt holistyczny, oparty na idei piękna, postrzeganego jako wartość uniwersalna (→ bułgarski euroazjatyzm). Korzystano m.in. z okultystycznej nauki Roerichów, teozofii Bławatskiej i myśli Dynowa. Ta nowa forma duchowości w sferze deklaratywnej nie zrywała z ideologicznymi założeniami socjalizmu i filozofii marksistowskiej. Za podstawowy czynnik – mający zapewnić ludzkości dobrobyt i międzynarodową solidarność – Żiwkowa uznawała jednak kulturę i sztukę, zdolne do wychowania nowego doskonałego człowieka. Sięgając po idee rosyjskich euroazjatów, przypisywała Bułgarii rolę pomostu między Wschodem i Zachodem. W tym misjonistycznym ujęciu Bułgaria stawała się nosicielem uniwersalnych i globalnych wartości duchowych i kulturowych, które powinna zaszczepić całej ludzkości. Socjalistyczna utopia interpretowana była w tym ujęciu nade wszystko w kategoriach powszechnego humanizmu (→ humanizm) i nieograniczonego postępu (→ postęp) (*Изграждането на културата на развитото социалистическо общество – наша непосредствена историческа задача*, 1977; *Мирът и културата са неделими*, 1981; *Да пребъде във вековете нашата древна и вечно млада Родина*, 1981; *В името на общото бъдеще*, 1980).

Димитрова Н., *Образи на човека: Антропологични идеи в българската философска мисъл между двете световни войни*, Велико Търново 2003; Саръилиев И., Михалчев Д., *Наука и религия: Саръилиев/Михалчев*, София 2012.

Ida Ciesielska

UNIWERSALIZM
(Chorwacja)

Zgodnie z obecną we współczesnych chorwackich źródłach leksykograficznych definicją *univerzalizam* (od łac. *universalis* 'ogólny', 'powszechny') jest poglądem filozoficznym, zgodnie z którym czynnik ogólny/powszechny i źródłowy jest ważniejszy od poszczególnego/jednostkowego. Uniwersalizm w takim rozumieniu zakłada, że pojęciem nadrzędnym jest całość. Pierwiastek jednostkowy nie ma wystarczającego uzasadnienia, określany jest zawsze przez uniwersalny, które jest dla niego podstawą. W syntetycznych przeglądach dotyczących tego zagadnienia przypomina się również, iż ontologiczne podstawy uniwersalizmu dał Platon, natomiast Arystoteles i Hegel podtrzymali jego linię myślenia. Z kolei współczesny uniwersalizm o profilu etycznym – i to także się podkreśla – wysuwa jako najwyższą wartość dobro wspólnoty. Jak podaje *Enciklopedija Leksikografskog zavoda Miroslav Krleža* (1955–1964), ekstremalne rozumienie pojęcia proponuje m.in. austriacki filozof, socjolog i ekonomista Othmar Spann (1858–1950), według którego jednostkowość zawsze podporządkowana jest elementowi ogólnemu i tylko całość jest istotna jako miara wszystkich działań. Tak rozumiany uniwersalizm otwiera m.in. pytanie o społeczeństwo jako wyobrażoną abstrakcję.

Zaakcentowana tu gra na linii „partykularne – uniwersalne", którą na gruncie kultury chorwackiej można prześledzić na przykładzie – po pierwsze – XIX-wiecznej koncepcji ekumenizmu, czyli przezwyciężania katolickiego ekskluzywizmu Chorwatów i dążenia do jedności chrześcijan oraz – po drugie – koncepcji jugoslawizmu, aktywizującej istnienie ponadnarodowej wspólnoty, wydaje się jednym z możliwych wariantów wykazania obecności komentowanej idei. Za twórcę obu projektów uznaje się biskupa Josipa Juraja Strossmayera (1815–1905). Jego koncepcja (będąca de facto formą preekumenizmu) ma, jak wskazują badacze, głębokie podstawy eklezjologiczno-teologiczne. W rozważaniach na temat jedności Kościołów chrześcijańskich odwoływał się do dzieła Zbawienia w Chrystusie, które urzeczywistnia się w powszechnej wspólnocie wierzących. Prawosławnych nazywał braćmi, akcentując ich jedność w wierze z katolikami, oba Kościoły postrzegał jako siostrzane, a ich rozłam uważał za skutek okoliczności politycznych. Współczesnych zwykł nawoływać do zmiany postawy wobec innych chrześcijan, do wzajemnego poznania, pogłębionych badań historycznych i teologicznych, a także uznania racji wszystkich stron w kwestiach spornych. W liście pasterskim z 1881 roku swoją diecezję przedstawiał jako przestrzeń diaspory, gdzie wspólnie żyją prawosławni i katolicy. Mniej jednoznaczny na przestrzeni lat był jego stosunek do protestantów, których doktryny nie przyjmował. Działania Strossmayera w kierunku zbliżenia zwłaszcza katolików i prawosławnych wiązały się przede wszystkim ze wskrzeszeniem kultu świętych braci Cyryla i Metodego oraz szerzeniem liturgii głagolickiej i języka cerkiewnosłowiańskiego na całym terytorium chorwackim.

Sprzyjał na tym polu biskupowi czas – czyli fakt, że wypadały wówczas wielkie rocznice cyrylometodejskie – tysiąclecie przybycia braci na Morawy (1863), tysięczna rocznica śmierci św. Cyryla (1869), jubileusz listu Jana VIII *Industriae tuae* (1880), wielka słowiańska pielgrzymka do Rzymu w podzięce Leonowi XIII za encyklikę *Grande munus* (1881), w której papież ogłosił Braci Sołuńskich świętymi Kościoła katolickiego, a także tysiąclecie śmierci św. Metodego (1885).

Jugoslawizm z kolei, który uznaje się za nowoczesną kontynuację dawnego chorwackiego slawizmu i odrodzeniowego iliryzmu (→ iliryzm), opierał się jak one na słowianofilskiej koncepcji narodu jako wspólnoty języka i ducha, postulował też jedność południowosłowiańską, pierwotnie w obrębie monarchii habsburskiej, z czasem w ramach federacji państw. Program politycznego zbliżenia był jednak drugoplanowy, przede wszystkim chodziło bowiem o stworzenie wspólnoty kulturowo-językowej, czemu służyć miała m.in. założona przez Strossmayera Jugosłowiańska Akademia Nauk i Sztuk (Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti) (1867) oraz Uniwersytet w Zagrzebiu (Sveučilište u Zagrebu) (1874). Wobec wprowadzenia w 1867 roku zasady dualizmu w monarchii habsburskiej koncepcja jugoslawizmu politycznego upadła. Odrodziła się na początku XX wieku jako polityczny program wspólnego chorwacko-serbskiego frontu antyhabsburskiego, by z czasem przekształcić się w ideę zburzenia państwa habsburskiego i budowy państwa Słowian południowych wokół serbskiego centrum. Podjęto wówczas ponownie próbę stworzenia wspólnej tradycji (→ jugoslawizm).

Opisana tu linia myślenia, wysuwająca na pierwszy plan próby przekraczania partykularności, najczęściej powiązane z koniecznością rozwiązywania aktualnych problemów politycznych narodu chorwackiego, jest tylko jedną z dwóch możliwych interpretacji pojęcia na gruncie komentowanej kultury. Drugą można wyprowadzić z oświeceniowej afirmacji idei rozumu jako kategorii najwyższej i uniwersalnej, która umożliwiła w dobie nowoczesności (→ nowoczesność – Chorwacja) – dzięki rozwojowi nauki i jej technicznemu zastosowaniu w sferze produkcji dóbr materialnych – szerzenie się idei postępu (→ postęp – Chorwacja) oraz koncepcji racjonalnego uporządkowania świata (→ racjonalizm – Chorwacja). Tendencję do eksponowania prymatu rozumu jako uniwersalnej i zarazem transcendentalnej normy w oglądzie wszelkich wymiarów rzeczywistości można zauważyć w pojedynczych tekstach pojawiających się w XIX-wiecznym czasopiśmiennictwie. W 1878 roku w magazynie „Napredak" opublikowano rozprawę w pięciu częściach *O materijalizmu*, będącą próbą przybliżenia chorwackojęzycznym odbiorcom dzieła niemieckiego filozofa i teologa Friedricha Alberta Langego *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (1866). Jej autor wychodzi od rozumienia pojęcia, wyróżniając materializm w sensie teoretycznym i praktycznym. W pierwszym kontekście pisze o realizmie metafizycznym, który za podstawę świata uznaje materię, wyłączając tym samym możliwość istnienia sfery nadprzyrodzonej (przeciwstawia mu dualizm). Materializmem praktycznym nazywa zaś uniwersalną zasadę etyczną, która pozwala oceniać ludzkie

postępki na podstawie ich skutków (przeciwstawia jej zasadę idealistyczno--etyczną). De facto jednak jego dalsze rozważania na temat materializmu teoretycznego podążają w kierunku historycznego opisu ujawniania się w myśleniu filozofów właśnie uniwersalnej idei racjonalizmu, rozumianej jako nurt intelektualny przypisujący rozumowi najwyższą wartość, ale też przejawiającej się (w duchu oświeceniowym) w rozwoju nauk przyrodniczych. W 26. numerze periodyku, gdzie wspomina się pracę francuskich materialistów XVII i XVIII wieku, którym udało się obudzić wyraźne zainteresowanie ludu oświatą (co spowodowało, że szkoły, a nawet sale wykładowe stały się bardziej dostępne dla ludu, a zdobywanie wiedzy doprowadziło do zanikania różnic stanowych), ukazuje się w zasadzie, jak tendencje racjonalistyczne stały się źródłem narodzin szeroko później obowiązującego modelu demokracji. Tym samym prezentuje ideę racjonalizmu jako powszechną i tkwiącą u podstaw organizacji nowoczesnego świata (anonim, *O materijalizmu*, „Napredak" 1878, br. 23–27). Kolejni jej komentatorzy już w XX wieku (m.in. Albert Bazala, Gajo Petrović, Milan Kangrga) koncentrować będą się raczej na opisywaniu go w funkcji instrumentu teoriopoznawczego. Dopiero w rozważaniach Damira Barbaricia w artykule *Prosvjetiteljstvo u Europi* (2003) wypłynie ponownie jako uniwersalna kategoria, nie tyle nawet związana z konkretnym etapem dziejów ludzkości, ile raczej obecna (w postaci wiary w siłę ludzkiego rozumu) we wszystkich czasach – we wczesnym greckim oświeceniu, nazywanym również okresem sofistyki, późnośredniowiecznym nominalizmie, pozytywizmie XIX wieku, empiryzmie logicznym XX wieku i filozofii analitycznej.

Wydaje się jednak, że problematyka uniwersalizmu na gruncie myśli i tradycji chorwackiej wobec wieloletnich starań Chorwatów o afirmację własnej narodowej i państwowej partykularnej podmiotowości ma drugorzędne znaczenie i przejawia się raczej w postaci „uniwersalistycznych tonów" w obrębie wybranych systemów ideologicznych. Zaprezentowane wyżej możliwe kierunki myślenia o niej (jak ekumenizm czy jugoslawizm) są bardziej wyrazem zewnętrznej badawczej interpretacji dziejów i piśmiennictwa narodu, a nie jego artykułowaną własną perspektywą oglądu i oceny rzeczywistości. Uniwersaliów w ich kulturze należałoby najpewniej szukać w kierunkach analogicznych do wskazanych w drugiej części wywodu. Oprócz idei racjonalności jako kategorii powszechnej, leżącej u podstaw projektu nowoczesności, można by wskazać także nurty myślenia wysuwające na plan pierwszy humanizm jako naczelną ideę, na której zbudowany jest system wartości cywilizacji zachodniej (i nie tylko jej), natomiast żaden z nich nie stanowi o specyfice wyłącznie chorwackiej.

Barbarić D., *Prosvjetiteljstvo u Europi*, „Kolo" 2003, br. 4, s. 69–77; *Josip Juraj Strossmayer. Hrvatska. Ekumenizam, Europa*, red. M. Dąbrowska-Partyka, M. Czerwiński, Kraków 2007; Veljak L., *Je li prosvjetiteljstvo definitivno stvar prošlosti?*, „Studia lexicographica", br. 2(13), s. 119–127.

Anna Boguska

UNIWERSALIZM
(Macedonia)

Recepcja idei uniwersalizmu miała w Macedonii charakter adaptacyjny, polegający na modelowaniu lokalnych zjawisk *per analogiam*. Do połowy XIX wieku nowelizację formuł uniwersalizmu chrześcijańskiego (wynikającego z modlitwy *Симболот на верата*) w duchu praktyk oświeceniowych (→ oświecenie) urzeczywistniali mnisi, rezydenci klasztorów prawosławnych, które przetrwały opresję niewoli tureckiej: Joakim Krčovski (?–ok. 1820), Kiril Pejčinoviḱ (ok. 1770–1845) czy Teodosij Sinaitski (?–1843). Macedońskim krzewicielom wiary i misjonarzom idei oświecenia zależało, aby ich dzieła umacniające wiarę i wskazujące na pożytki płynące z życia rozsądnego, bez zabobonu i irracjonalnego tkwienia w ciemnocie (→ racjonalizm) mogły być realizowane za pośrednictwem rodzimej mowy, która „otwierała serca zwykłego/prostego człowieka" (→ naród) (Teodosija Sinaitskiego wstęp do dzieła Pejčinoviḱa *Утешение грешним*, 1840). Droga do uniwersalnej ludzkiej godności Macedończyka prowadzić zatem miała przez dowartościowanie tego, co partykularne, a zarazem będące (lub predestynowane do tego, by być) doniosłym wariantem tego, co w sensie powszechnym wydawało się modelowe: → naród, → tradycja, wolna → ojczyzna, → oświata itd. Chrześcijańska etyka stawała się w tym ujęciu wspólnym mianownikiem dla owej powszechności.

W kolejnych generacjach istotą aktywności duchownych (mobilność w celach duszpasterskich, kwestowanie na rzecz chrześcijańskiej misji), nauczycieli (kształcenie w greckich, rosyjskich szkołach, seminariach nauczycielskich), młodzieży studiującej na uniwersytetach zachodniej Europy (Niemcy, Szwajcaria) lub w Rosji stał się trud wypracowywania fundamentu normatywnego, przywracającego zdolność samoidentyfikacji macedońskiej zbiorowości. Prymarne okazało się myślenie w kategoriach utylitarnych. Dimitar Miladinov (1810–1862), jego brat Konstantin (1830–1862), Jordan Hadžikonstantinov-Džinot (ok. 1818–1882), Partenija Zografski (1818–1876), Grigor Prličev (1830–1893), Rajko Žinzifov (1839–1877), Ǵorǵi Pulevski (1817–1893) byli jednomyślni: dla odradzającej się zbiorowości, którą reprezentowali i kształtowali w myśl uniwersalnych i humanistycznych zasad (→ humanizm), wartością nadrzędną będzie przywiązanie do religii, duma z heroicznej przeszłości, słowiańska sztuka ludu, ale także niezłomna wiara w sens postępu (→ postęp) i ustawiczne kształcenie (→oświata; →kształcenie).

Fundamentem wyobrażonej macedońskości było starożytne królestwo Makédon (IV w. p.n.e.), imperium Filipa Macedońskiego (382–336 p.n.e) i Aleksandra Wielkiego (356–323 p.n.e.) – świat ludzi nieposługujących się językiem słowiańskim, ale najlepiej oddający ideały potęgi i niepokonanej siły zarówno na polu walki, jak i w dyspucie filozoficznej (Todor Kusev, „Македонија", Bitola, 28 I 1867; *Манифест на привремена влада на Македонија*, 23 III 1881;

Прогласот на силагосот, „Македонија на Македонци", 15 IV 1891). Z czasem przybywało argumentów pozwalających oś tożsamości osadzać na bazie czynnika słowiańskiego.

Polaryzacja determinant kultury uniwersalnej nie zawsze gwarantowała stabilność tożsamościowej identyfikacji. W literaturze przedmiotu zwraca się uwagę na fakt, że świat słowiańskiego *Latinitas* cechowała specyfika absorbowania idei i wartości uniwersalnych; miejscową tradycję próbowano zakorzenić w grecko-rzymskim i chrześcijańskim dziedzictwie Europy, by nadać jej rangę rozpoznawalnego elementu europejskiego uniwersum. Na gruncie macedońskim ta tendencja pojawiła się dopiero w XIX wieku. Za naturalne w tym kontekście uznano, podobnie jak w Bułgarii (→ bułgarskie dziedzictwo cyrylometodejskie), rewitalizację tradycji cyrylometodejskiej. Jednakże w kręgu Slavia Orthodoxa czy też na gruncie *Cyrillianitas*, w przeciwieństwie do zachodniego modelu *Latinitas*, ale też bizantyjskiej maniery budowania więzi z antykiem, relacje kultur słowiańskich z greckim dziedzictwem były względne (tłumaczono teksty religijne, w których dyskurs retoryczny, założenia filozoficzne epoki, topika literacka nie miały zasadniczego znaczenia). Niezależnie od wartości, jakie w przeszłości niosła ze sobą działalność misyjna Świętych Braci i ich uczniów, dominantą w procesie odnawiania w nowoczesnych czasach przymierza z ich dziełem stał się kult języka narodowego jako narzędzia indywidualnej i zbiorowej ekspresji. Względnej otwartości na świat zachodni towarzyszyła świadomość siły opresyjnej żywiołu helleńsko-osmańskiego, co skutkowało zwrotem w stronę uniwersalistycznie traktowanej w tym układzie Rosji.

Istotne znaczenie dla macedońsko-europejskiego uniwersalistycznego dialogu ideowego miały publikowane w XIX wieku utwory autobiograficzne. W Macedonii, wbrew nieuregulowanej kwestii języka literackiego, kilku autorów sięgnęło po popularny we Francji gatunek artystyczny. W czasach zdominowanych refleksją dotyczącą społeczno-politycznej przyszłości „niemej" zbiorowości, która poszukiwała sposobów efektywnego zapobiegania propagandzie kwestionującej zasadność równoprawności macedońskiej w życiu regionu, tego rodzaju próby były ewenementem. Podobnie jak Michel de Montaigne (1533–1592) i Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) autorzy ci zdecydowali się odsłonić tajemnice własnej egzystencji, rozumiejąc, że w swej jednostkowości, niepowtarzalności wpisują się w uniwersalny krąg człowieczeństwa i odkrywają nie samych siebie, lecz człowieka w ogóle. Jordan Hadžikonstantinov-Džinot sięgnął po wyznanie – skargę społecznika sprzeciwiającego się petryfikowaniu rodzimej oświaty i ograniczaniu dostępu do nowoczesnej wiedzy. Spowiedź literalnie została skierowana do Boga, ale wypowiadana w artystycznej formie trenu żałobnego miała sprowokować do refleksji ludzi, którym bliskie są ideały świata rozumnego i hasło: „Niech tylko jest nauka" (J. Hadžikonstantinov-Džinot, *Плач на скопското училиште, многотрудное*, „Цариградски весник" 1851). Grigor Prličev, zatytułowawszy swój tekst jednoznacznie – *Автобиографија* (wyd. 1894), otworzył narrację słowami: „Czy napisać swoją biografię? Czy publikować najdrobniejsze detale swojego krótkiego życia?

Upodobnić się do owego zadufanego mnicha, który przed śmiercią poważnie się zamartwiał, czy różaniec zostawić w spadku papieżowi, a resztę dobytku braciom zakonnym lub ascetom? Długo się wahałem i właściwie miałem zrezygnować, gdyby nie przekonanie, że biografie to całkiem pożyteczne dziełka". Ostatecznie pisarz zrealizował swój utylitarny projekt. Stworzył portret człowieka upubliczniającego własny wizerunek w przekonaniu, że wgląd w jego egzystencję pozwoli innym, niekoniecznie tu i teraz, lecz w przyszłości, zobaczyć siebie i odkryć, kim w istocie są. Było to o tyle istotne, że opisy dotyczyły czasów ekstremalnej stygmatyzacji ludzi zniewolonych (względy polityczne i społeczne), ubogich, cierpiących fizycznie i psychicznie, niesłusznie skazywanych na więzienie. Marko Cepenkov (1829–1920) wykorzystał formę *Автобиографија* (prawdopodobnie upublicznioną w 1889 roku), z naddatkiem odgrywającą rolę zarówno słowa pochwalnego człowieka zaangażowanego w dzieło pracy u podstaw na rzecz wspólnoty macedońskiej, jak i skargi z powodu braku docenienia żmudnego wysiłku kontynuatora dzieła braci Miladinov (brak środków na publikację zebranych materiałów). Natanail Kučeviški (1820–1906), metropolita ochrydzko-płowdiwski, działacz kulturalny, przywódca powstania kresneńskiego, prowadził notatki autobiograficzne w latach 1896–1900. Wydane po śmierci autora *Жизнеописание митрополита Охридско-Преспанскаго Натанаила* (1909) było świadectwem losu osobowości łączącej przymioty człowieka wiary z obowiązkami obywatelskimi, pełnym oddaniem dla sprawy macedońskiej. Solidarność wspólnotową rozumiał jako wymóg pogodzenia idei uniwersalności natury ludzkiej z ideą jedności konfesyjnej (→ konfesje) i politycznej (chodziło tutaj o drużyny powstańcze, z którymi przygotowywał rebelię) (→ polityka).

Istotne znaczenie dla szeroko rozumianej partycypacji Macedończyków w uniwersalistycznie rozumianej kulturze zachodnioeuropejskiej i rosyjskiej miała aktywność tłumaczy oferujących różne przekłady: od publikacji naukowych po dzieła literackie, popularnonaukowe i podręczniki. Promotorzy wiedzy, liczni szeregowi nowocześni nauczyciele czytanie i poszukiwanie lektur wychodzących poza kanon szkolny traktowali jako zasadniczy aspekt indywidualnego rozwoju intelektualnego, przynoszący korzyści całej wspólnocie. Partenija Zografski (*Нравоучителни совети*, rada 23), Dimitar Miladinov, o czym wspomina w *Автобиографија* jego uczeń Grigor Prličev, czy Rajko Žinzifov (tłumacz *Słowa o pułku Igora*, *Rękopisu królodworskiego* i wybranych wierszy Tarasa Szewczenki), księgarz Kone Samardžiev (1854–1912) mieli świadomość, że dla słabo wykształconych Macedończyków kardynalne znaczenie ma dostęp do książki w rodzimym języku. Ten ostatni zapisał: „W 1875, będąc na praktyce kupieckiej, kilka razy przeczytałem *Софронието*, *Вечния календар*, *Петокнижието на вехтия завет*, *Притчи Саломонови*, *Нещастна фамилия* i coś jeszcze. W Carogrodzie na początku 1876 roku zaczęło ukazywać się czasopismo »Зорница«. Dla całego ówczesnego młodego pokolenia bułgarskiego stało się ono nauczycielem – przewodnikiem i wzmagało żądzę czytania. (…) Niedostatek lektur spowodował, że kilkoro młodych mieszkańców Prilepu

zastanawiało się nad szansą ponownego otwarcia zamkniętego w 1876 roku *czitaliszta*, mając nadzieję, że społeczne zbiórki umożliwią kupno nowości książkowych. (…) Nie upłynęło wiele czasu, gdy młode pokolenie zaczęło okupować świetlicę. W naturalny sposób inicjatorzy akcji stanęli na czele tzw. świetlicowców/*читалищари*" (K. Samardžiev, *Автобиография на Коне Самарджиев*, 1908). Nie lekceważono roli tekstów obcojęzycznych w budowaniu wizerunku człowieka „oświeconego". Dla macedońskiego odbiorcy prymarną rolę w procesie promowania dzieł kultury uniwersalnej odgrywała literatura francuska. Informacje na ten temat znajdowano w czasopismach, w których funkcjonowały działy komentarzy i recenzji; interesujące teksty publikowano we fragmentach. Niekwestionowanymi promotorami tak rozumianego uniwersalizmu kulturowego byli redaktorzy bułgarskiego czasopisma „Читалище" (1870–1875) czy „Македонија" (1903–1904), którzy na łamach swoich czasopism umieszczali noty biograficzne i opis dzieł pisarzy, takich jak: Blaise Pascal (1623–1662), Kartezjusz (1596–1650), Pierre Corneille (1606–1684), Jean Baptiste Racine (1639–1699), Molier (1622–1673), Denis Diderot (1713–1784), Monteskiusz (1689–1755), Wolter (1694–1778), Antoine Lavoisier (1743–1794), Alexis de Tocqueville (1805–1859), Jean-François Marmontel (1723–1799). Niezwykłym powodzeniem cieszyła się powieść François Fénelona (1567–1622) *Les Aventures de Télémaque*. Czytelnicy z Velesu, kierując się sugestiami członków towarzystwa kulturalnego Просветление, najczęściej zamawiali wzmiankowaną powieść. O miejscu i znaczeniu tego dziełka pisze w *Autobiografii* Prličev, odnotowując, że w latach 40. XIX wieku Dimitar Miladinov na prowadzonych lekcjach francuskiego w ochrydzkiej szkole korzystał z tego tekstu. Jak wielu nauczycieli traktował książkę jako przewodnik nowoczesnego ucznia, który w dzieciństwie, zachwyciwszy się przygodami bohatera utworu, w dorosłym życiu doceni walory lektury – otwartość i wrażliwość protagonisty na nieswoje/cudze/nierodzime treści kulturowe. Przyswajanie treści opowieści Fénelona, z założenia tekstu edukacyjnego, wychowawczego, sprzyjało kształtowaniu postaw wolnościowych, prowokowało do zainteresowania się innym niż rodzima okolica światem (nauka języków obcych). Grigor Prličev z naddatkiem wypełnił ideowe credo praktyka uniwersalizmu Miladinova – w trzech planach: poetyckim, translatorskim i publicystycznym. Napisany po grecku poemat *Ο Αρμάτωλος* (1860) – *Сердарот* (od powrotu w 1862 roku do Ochrydu tłumaczony przez autora na macedoński/bułgarski i ukończony pod koniec życia) w maksymalnym stopniu spełniał wymogi gatunku klasycznego, który w literaturach słowiańskich doby odrodzenia narodowego zajmował istotne miejsce (Dimitar Popski *Ода на Софроний*, Rajko Žinzifov *Кървава кошула*). Prličev propozycję Marko Bałabanowa (1837–1921), redaktora czasopisma „Читалище" (1870–1875), by przetłumaczył *Iliadę*, uznał za zadanie heroiczne, ale podjął się go, gdyż służyło postępowi (→ postęp) rodzimej kultury: „Homer dobrze przetłumaczony na bułgarski udowodni wszystkim, że żyjemy i zasługujemy na szacunek. Poezja (nie wiersz martwy) uwzniośla człowieka, czyni szlachetnym, wrażliwym na dobro, piękno

(…) szczególnie ta napisana przez Homera. Taka książka trafi pod każdą strzechę" („Читалище" 1871, кн. 13). Uznanie dla dziedzictwa kultury greckiej dawnej i współczesnej nie powstrzymywało Prličeva przed ostrymi komentarzami dotyczącymi greckiej propagandy asymilacyjnej. W *Мечта на един старец* (1883), studium na temat swojej roli w życiu publicznym, stosując nostalgiczno-sarkastyczną formułę narracji, wyrażał obawy, że być może pochopnie terminował u Homera i Herodota, zamiast studiować w Kijowie lub Pradze. Nie rozstrzygnął przy tym kwestii, czy zamiast zgłębiać grekę powinien był zgłębiać tajniki cerkiewszczyzny.

W XIX i pierwszej połowie XX w. aktywność działaczy specyficznie ustrukturyzowanej wspólnoty macedońskiej była skoncentrowana na walce z opresją ze strony dookolnego świata (osmańską, grecką, serbską, bułgarską). Dla liczebnie ograniczonej reprezentacji Macedończyków legitymizujących się ponadpodstawowym wykształceniem trauma braku państwowości prowadziła do rezygnacji z refleksji o tym, co uniwersalne. Perspektywę zainteresowań sprawami publicznymi wyznaczali radykałowie uznający, że naczelnym zadaniem jest bunt i walka o pomyślne zrealizowanie sprawy narodowej i niepodległościowej (anarchiści, komunizujący socjaliści). Kwestia rozumianej w duchu uniwersalnym modernizacji regionu (np. walka z zacofaniem gospodarczym) miała w tym układzie drugorzędne znaczenie. Pokolenie Macedończyków edukowane po zakończeniu pierwszej wojny światowej (1918) kształciło się w placówkach, w których językami wykładowymi był grecki, bułgarski lub serbski. Władze Królestwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców (Кралство на Србите, Хрватите и Словенците) zezwoliły na powstanie w Skopju filii Uniwersytetu Belgradzkiego, z serbskim językiem wykładowym. Wykładowcy, niezależnie od narodowości, kształcili studentów w myśl idei wszechnicy, w każdych okolicznościach zobowiązanej do upowszechniania wiedzy, arystokratyzmu duchowego w duchu filozofii – matki wszystkich nauk. Z przyczyn politycznych Macedończykom odmówiono studiów na uniwersytecie, którego istotnym zadaniem jest promowanie nauki o rodzimej kulturze, literaturze i języku. Idea narodowego uniwersytetu powróciła po utworzeniu Autonomicznej Republiki Macedonii (1944). Zreorganizowany międzywojenny Wydział Filozoficzny w Skopju stał się Uniwersytetem Św. Św. Cyryla i Metodego (Универзитетот „Св. Кирил и Методиј") (1946), a w Bitoli powstał Uniwersytet Św. Klimenta Ochrydzkiego (Универзитет „Свети Климент Охридски") (1979). Komuniści Federacyjnej Republiki Macedonii (1944–1991) deklarowali więź z ideałami uniwersalizmu. Wybierane przez ideologów metody ich wprowadzania w życie deformowały istotę zasad humanistycznej autonomii, monopolizując sposób wartościowania norm (bezwzględna walka z przeciwnikami nowego porządku, wybraństwo jednej uprzywilejowanej grupy, która zdobyła władzę, ideologizacja kultury). Zakwestionowano również prawo do tolerancji i pluralizmu światopoglądowego. Kultura stała się nośnikiem prawdy służebnej, zależnej od przydatności i zdolności służenia społeczeństwu wychowywanemu w duchu apologii rzeczywistości rewolucyjnej. O charakterze

i tempie procesu degradacji idei uniwersalnych w życiu publicznym świadczy organizacja stołecznego życia kulturalnego. W sezonie teatralnym 1945/1946 wystawiano przede wszystkim sztuki autorów radzieckich (W. Katajew, *Бащин дом*, A. Korniejczuk, *Платон Кречет* i *Мисията на мистер Перкинс в страната на болшевиките*). Serbską dramaturgię reprezentowały komedie Branislava Nušicia (1864–1938) *Съмнително лице* i *Власт*. Zachwyt widzów i krytyki wzbudził *Tartuffe* Moliera (1622–1673). W programach pierwszych koncertów Radiowej Orkiestry Symfonicznej dominowała twórczość Mozarta, Beethovena, Czajkowskiego, Rossiniego. Z czasem w repertuarze eksponowano kompozycje dawne i współczesne autorów słowiańskich, ze szczególnym uwzględnieniem utworów, które w myśl nowego kanonu estetyki socjalistycznej (→ socjalizm) były pisane na podstawie kanonicznych motywów ludowej tradycji (H. Stojkov, *Културния живот във Федерална Македония*, „Македонска мисъл” 1946, кн. 5–6). Idee uniwersalizmu odzyskiwano dla całego obszaru kultury macedońskiej w miarę rozluźniania gorsetu krępującego funkcjonowanie norm życia społeczno-politycznego od połowy lat 50. XX wieku. Przeobrażaniem masowej wyobraźni użytkowników kultury, nie tylko systematycznie upolitycznianej i zamykanej w granicach ideologii, ale też autarkicznie zorientowanej, zajmowali się twórcy przekonani o konieczności powrotu do obiegu tradycji humanistyczno-oświeceniowej. Podstawową kwestią stało się zwrócenie autonomii jednostce twórczo eksploatującej nie tylko dziedzictwo narodowego imaginarium.

W Demokratycznej Republice Macedonii (1991) jednym z najbardziej nośnych haseł czasu transformacji stała się praca na rzecz tworzenia społeczeństwa obywatelskiego. Znaczący udział w przywróceniu należnego miejsca refleksji uniwersalistycznej, ważnej dla aktywności rodaków w przestrzeni publicznej, przypadł animatorom macedońskiej narracji humanistycznej, którzy proponowali weryfikację idiomu rodzimej tożsamości z perspektywy ogólnoludzkiej. W tym ujęciu erudycyjna refleksja – dialog kulturologiczny wpisany w konteksty powszechnego doświadczenia filozoficzno-aksjologicznego – pozwalała na zerwanie z dominującą przez dziesiątki lat introwertyczną obserwacją rodzimości (mitologizującą, podtrzymującą kompleksy wspólnoty skrzywdzonej przez otaczający świat). Prace Katicy Kulavkovej (ur. 1951) (*Поетика и херменевтика*, 2003; *Балканска слика на светот*, 2006), czy Branislava Sarkanjaca (ur. 1958) (*Идеологијата и субјективитетот* 1993; *Македонски катахрезис*, 2001), wpisując się w obieg specjalistycznego dyskursu ponadnarodowego, jednocześnie uzmysłowiły odbiorcy macedońskiemu korzyści płynące ze współuczestnictwa w dialogu/polemice z tradycją i doświadczeniem wspólnot ponadlokalnych/glokalnych (→tradycja). Z podobnego założenia wypływała filozofia pisarstwa Goce Smilevskiego (1975). Powieści *Разговор со Спиноза* (2002, *Rozmowa ze Spinozą: powieść pajęczyna*, 2005), *Сестрата на Зигмунд Фројд* (2010, *Siostra Zygmunta Freuda*, 2014) zostały pomyślane i skonstruowane jako narracje polemiczne, równoległe wobec funkcjonujących w porządku kultury macedońskiej wizerunków postaci kluczowych dla

rozwoju nowoczesności. Literackie dekonstrukcje światów odległych od macedońskiego uniwersum ujawniały powszechność kondycji, traum egzystencjalnych jednostek odrzucających role narzucane przez system kulturowy, chroniących w ten sposób niezależność i prawo do decydowania o własnym losie.

W warunkach po rozpadzie Jugosławii jedną z licznych organizacji powstałych w reakcji na nowe problemy było Macedońskie Centrum Współpracy Międzynarodowej (Македонски Центар за Меѓународна Соработка – MCMS) (1993). Centrum, wspierane przez organizację Pomoc Holenderskich Kościołów (Холандската меѓуцрковна помош) i agendy Światowej Rady Kościołów (Светскиот совет на црквите) założono jako znak solidarności i woli pokojowego rozwiązywania konfliktów, doskonalenia dobrosąsiedzkich relacji i współpracy wszystkich bez wyjątku ludzi żyjących w Macedonii. Działacze organizacji wskazywali na konieczność promocji pokojowych – w myśl obowiązującego prawa – rozstrzygnięć regionalnych kwestii spornych. Centrum opiera strategie działania na wartościach i zasadach partycypacji, przejrzystości, partnerstwa, tolerancji, równych szans. Działacze i współpracownicy Centrum podkreślają, że sensem ich pracy są wartości uniwersalne, wiara w respektowanie praw równych dla wszystkich. W MCMS ponad półtora tysiąca projektów zrealizowały osoby wcześniej nieangażujące się w życie społeczne (ochrona zdrowia, oświata, modernizacja regionów wiejskich, pokonywanie bezrobocia). Organizacja Македонски центар за меѓународна соработка była dwukrotnie nagradzana – przez Stany Zjednoczone i Unię Europejską (1998). Działaczy wyróżniono laurem Послание Мајка Тереза (2004).

Визија, мисија и стратегија на МЦМС, Скопје 2008; Самарджиев К., *Автобиография на Коне Г. Самарджиев,* „Развитие” II (XI–XII), 1919; Аврамовска Н., *Автобиографија во македонскиот литературен 19 век*, Скопје 2004; Томшиќ-Стойковска А., Бошковски Д., *Национални механизми за заштита на човекови права*, Скопје, 2011; Тоциновски В., *Преводите на македонскиот XIX век*, Скопје 2005.

Celina Juda

UNIWERSALIZM
(Serbia i Czarnogóra)

Wieloznaczność pojęcia „uniwersalizm” (*univerzalizam*) odzwierciedlenie znajduje w tradycyjnej, jak i współczesnej praktyce jego użycia na różnych polach znaczeniowych. Sam termin (od łac. *universalis* ‘ogólny’) jest w najszerszym znaczeniu określany jako „tendencja do ogarnięcia świata”, w etyce rozumie się go jako „założenie, że przedmiot etycznego działania nie jest jednostkowy, ale odnosi się do całości albo wspólnoty (rodzina, państwo), a w teologii jest

to „nauka, według której miłosierdzie Boże obejmuje całość ludzkiego stworzenia". W kontekście różnych przejawów rzeczywistości kulturowej, polityczno-społecznej, ale także w filozofii i socjologii stosuje się także przymiotnik „uniwersalny" (*univerzalan*) na oznaczenie zjawiska „ogólnego, wszechogarniającego, które jest wszystkim (dla wszystkiego) wspólne, bezwyjątkowe" (M. Vujaklija, *Leksikon stranih reči i izraza*, 1996–1997).

Uniwersalizm na ziemiach serbskich kształtował się już od czasów średniowiecznych, czego przejawem była doktryna diarchii/symfonii Państwa i Cerkwi rozumiana jako idealny porządek i równowaga pomiędzy władzą duchowną a państwową. Koncepcja ta – o korzeniach bizantyjskich (6. nowela cesarza Justyniana) – na grunt serbski została zaadaptowana przez św. Sawę (*Zakonopravilo Svetog Save*, 1220), wiążąc i wzajemnie warunkując dwie diametralnie odmienne rzeczywistości ludzkiej działalności na ziemi (→ religia). Symfonia Państwa i Cerkwi, oddziałująca również w późniejszym okresie na wiele aspektów serbskiej rzeczywistości społeczno-politycznej, religijnej i kulturalnej, wpisywała się w bliskie Serbom *universum orthodoxae.* Uniwersalistyczną perspektywę wykorzystywano także w średniowiecznej hagiologii, a już w czasach baroku stosował ją Jovan Rajić (1726–1801), autor czterotomowej syntezy historii Słowian (*Istorija raznih slovenskih narodov, najpače Bolgar, Horvatov i Serbov*, 1768–1794/1795, wyd. 2 1824). W pierwszej połowie XVIII wieku Serbowie adaptują (za pośrednictwem Kijowa i Moskwy) zachodnioeuropejskie pojęcia z dziedziny filozofii i teologii. Idea uniwersalizmu w Serbii w nowożytnym rozumieniu zaistniała w okresie oświecenia (→ oświecenie) i rozwijała się równolegle z innymi, jakie wówczas napływały na te tereny, czyli z nowożytnym humanizmem (→ humanizm) i racjonalizmem (→ racjonalizm), stanowiąc istotne dopełnienie ówczesnej i późniejszej refleksji dotyczącej narodu (→ naród), kultury (→ kultura) i religii (→ religia).

Uniwersalizm zajął szczególne miejsce wśród idei przejmowanych i adaptowanych przez serbskich działaczy oświeceniowych, zwłaszcza na terenie Serbii austriackiej. Od lat 70. i 80. XVIII wieku (a więc w czasach absolutyzmu oświeconego) docierały tutaj inspiracje z ośrodków przede wszystkim zachodnioeuropejskich (Halle, Lipsk, Bratysława, Wenecja, Triest). Oświeceniowy uniwersalizm zakładał, że człowiek, kierując się rozumem, a przy tym korzystając z odkryć nauki i praw naturalnych (mających charakter powszechny), rozwija się i osiąga kolejne etapy własnego doskonalenia. Idea oświeceniowego uniwersalizmu doszła do głosu w redagowanym przez Zaharije Orfelina (1726–1785) pierwszym serbskim periodyku „Slavenoserbski magazin" (Wenecja 1768), popularyzującym oświeceniowe i racjonalistyczne koncepcje i wzorce, które wynikały z demokratyzacji wiedzy bazującej na wierze w „ludzką uniwersalną naturę" łączącą wszystkich ludzi. Podejście w pełni uniwersalistyczne znalazło szerokie zastosowanie jednak dopiero w twórczości i myśli Dositeja Obradovicia (1742–1811), głównego przedstawiciela rodzimego oświecenia. Jego oświeceniowy manifest programowy, czyli *Pismo Haralampiju* (1783), było przede wszystkim projektem uniwersalizacji języka ludowego,

określanego mianem „ogólny prosty dialekt” (*opšti prosti dijalekt*). Wychodząc z założenia, że jest on znany najszerszym kręgom ludności zamieszkującej dużą część południowej Słowiańszczyzny, Obradović apelował, żeby uczynić z niego „język całego narodu” (*opšti, celoga naroda jezik*); w tej jego „uniwersalności” dostrzegał także szansę na realizację oświeceniowych celów, czyli upowszechniania wartości nauki i edukacji wśród najszerszych warstw społecznych. W tym samym tekście wskazywał także na charakterystyczne dla oświecenia przekonanie o uniwersalnym charakterze rodzaju ludzkiego. Niezależnie od wyznawanej religii wszyscy ludzie są predestynowani do czynienia dobra, gdyż wszystkie religie opierają się na prawie naturalnym (nakazującym czynienie dobra i szanowanie sprawiedliwości).

W swoim najważniejszym dziele *Život i priključenija* (1783, 1788), będącym summą racjonalistycznych i oświeceniowych idei Obradovicia, własne życie traktował jako uniwersalny model pozwalający ukazać najistotniejsze postulaty dotyczące kształcenia i edukacji człowieka. Odnosząc się krytycznie do konkretnych wydarzeń i sytuacji z młodości, jednoznacznie wskazywał na potrzebę budowania ludzkiej świadomości na bazie uniwersalnych wartości i idei. Koncepcja harmonijnego rozwoju osobowości bazować miała w jego ujęciu na uniwersalnej miłości, która włada w przyrodzie i władać powinna też między ludźmi.

W dziele *Saveti zdravago razuma* (1784) Obradović podkreślał z kolei uniwersalizm ludzkiego rozumu jako „wyjątkowego niebiańskiego daru” (*prekrasni nebesni dar*), który predestynuje człowieka do czynienia dobra. Umiejętność myślenia uznawał za powszechną i właściwą wszystkim ludziom, rozum natomiast traktował jako decydujący czynnik w osiągnięciu prawdy, podstawowe źródło poznania i regulatywną zasadę ludzkiej natury (w tym również jego sfery moralnej).

Uniwersalistyczny charakter miały także koncepcje Vuka Stefanovicia Karadžicia (1787–1864), który szeroką działalnością reformatorską na płaszczyźnie językowej, literackiej i kulturalnej przyczynił się do przełomowych i długotrwałych przeobrażeń w serbskiej kulturze. Bazując na doświadczeniach romantyzmu niemieckiego – w tym selektywnej recepcji słowiańskich idei Johanna Gottfrieda Herdera (1744–1803), a także przy wsparciu Jerneja Kopitara (1780–1844) – paradygmat ludowy (jako najbardziej naturalny i uniwersalny) uczynił modelem kultury ogólnonarodowej. Język ludowy (czy też, jak sam przyznawał, język wsi, skąd pochodził) stał się podstawą stworzenia nowego standardu literackiego, który do roku 1847 (będącego symbolicznym zwycięstwem programu Karadžicia) kształtował językowy i literacki dualizm w Serbii. W odróżnieniu jednak od romantyzmu w krajach zachodnich postulowany przez Karadžicia język ludowy nie stał się jednym z subkodów języka ogólnonarodowego, ale zyskał status prymarnego i dominującego języka literackiego. Ludowy model języka wpłynął poza tym na obraz całej literatury i nowoczesną wizję kultury, przyczyniając się także do nobilitacji serbskiej warstwy ludowej, jej moralności i wartości jako najbardziej naturalnych, właśnie uniwersalnych.

W drugiej połowie XIX wieku, a więc w okresie przyspieszonej modernizacji Serbii, uniwersalizm zyskał status ważnego punktu odniesienia w dyskusjach na temat lokalnej rzeczywistości społeczno-politycznej, ekonomicznej i kulturalnej. Uniwersalistyczne w założeniach i celach idee socjalistyczne (→ socjalizm), których inicjatorem na ziemiach serbskich był Svetozar Marković (1846–1875) odwołujący się do idei socjalizmu rosyjskiego, jak również zachodnioeuropejskiego, musiały zostać dostosowane do serbskiej specyfiki lokalnej, zwłaszcza w zakresie programu gospodarczego (→ kapitalizm). W centrum koncepcji Markovicia znajdowała się – będąca adaptacją rosyjskiego *miru* (Nikołaj Czernyszewski) – „zadruga" (*zadruga*) (→ agraryzm), która miała stać się jądrem nowego socjalistycznego społeczeństwa. „Wiejska zadruga" (*seoska zadruga*), zarządzana wedle zasad patriarchalnych, w założeniu Markovicia powinna kształtować przyszłą lokalną samorządność (*Srbija na istoku*, 1872). W swoich poglądach na literaturę i kulturę sprzeciwiał się uniwersalizmowi estetycznemu i tematycznemu (reprezentowanemu przez estetyzm, indywidualizm, subiektywizm czy paralelizm motywów i tematów), opowiadając się za literaturą dostosowaną do potrzeb i warunków serbskich, a także podejmującą aktualne i rzeczywiste dla serbskiej ludności problemy społeczno-polityczne i ekonomiczne (*Pevanje i mišljenje*, 1868; *Realnost u poeziji*, 1869).

Na przełomie XIX i XX wieku istotny wkład w rozwój idei uniwersalizmu wniósł historyk i myśliciel Božidar Knežević (1862–1905). W monografii *Proporcija u istoriji* (1901) jako samouk niekorzystający z osiągnięć filozofii zachodnioeuropejskiej stworzył wizję harmonijnego i synkretycznego postrzegania człowieka i historii (→ historia). Człowieka pojmował jako złożenie różnych organicznych i nieorganicznych elementów, uważał, że podobnie jak elementy przyrody stają się częściami ludzkiego organizmu, tak też różne fazy historycznego rozwoju ludzkości składają się na uniwersalny wymiar cywilizacji. Prawda, niczym każda wyższa idea, również podlega temu samemu prawu – jej aktualny stan jest pochodną wcześniejszych doskonalących ją etapów. Za najważniejszą dziedzinę poznania człowieka i świata uznał historię, podkreślał, że wszystkie narody, państwa, religie, literatury, filozofie i nauki należy traktować jako pojedyncze elementy i organy jednej wielkiej całości, czyli historii.

Znaczenie i przewagę uniwersalistycznych idei i koncepcji na płaszczyźnie kultury i literatury dostrzegał także czołowy serbski krytyk literacki i ideolog na początku XX wieku Jovan Skerlić (1877–1914). W wizji dotyczącej serbskiej kultury XIX wieku opowiedział się jednoznacznie za uniwersalistycznym w charakterze oświeceniem (reprezentowanym przez Dositeja Obradovicia), potępiając partykularyzm i regionalizm narodowo zorientowanego romantyzmu (którego przedstawicielem był Vuk Karadžić) (*Istorija nove srpske književnosti*, 1914). Jego ideowe preferencje wynikające z poparcia zachodnioeuropejskiego oświecenia i pozytywizmu ujawniały się w propagowaniu „zdrowego rozumu" jako nadrzędnej instancji umożliwiającej człowiekowi funkcjonowanie w nowoczesnym świecie.

W okresie przed drugą wojną światową i w czasie wojny uniwersalizm w Serbii zaznaczył swoją obecność w obrębie ideologii faszystowskiej (→ serbski faszyzm), zwłaszcza w kontekście koncepcji dotyczących narodu (→ naród). W latach 30. pojawił się Dimitrije Ljotić (1891–1945) z faszyzującą ideologią, którą w okresie okupacji niemieckiej wykorzystał Milan Nedić (1878–1946) i Velibor Jonić (1892–1946). W ich poglądach do głosu doszła tendencja do wywyższenia całości (kolektywu) i preferowanie jej kosztem jednostki (→ konserwatyzm). Ten organicystyczny uniwersalizm wychodził od przewagi społecznej całości nad jednostką i ujawnił się w „romantycznej" hiperbolizacji znaczenia i statusu serbskiego ludu. Serbski chłop stał się wówczas najczystszym rasowo przedstawicielem swojego narodu, a chłopstwo wyniesiono do rangi biologiczno-społecznej podstawy całego narodu serbskiego. Wszystkie inne elementy składające się na wspólnotę (w tym stronnictwa polityczne i demokratyczne instytucje) przedstawiano jako skonfliktowane z całością, co więcej – miały działać w celu jej rozbicia i w związku z tym były głównymi wrogami, których należało się pozbyć. Jednostka miała być elementem podporządkowanym w całości wspólnocie, a działania jednostki oceniano z perspektywy jej relacji ze wspólnotą, czyli narodową całością. Tę uniwersalistyczną tendencję najwyraźniej przedstawił Dimitrije Najdanović (1897–1986): „Jesteśmy raczej narodowi niż swoi: my jako jednostki na każdej płaszczyźnie – biologicznej, psychicznej, duchowo-kulturowej pochodzimy i zlewamy się jak iskra w narodowe jestestwo" (T. Kuljić, *Srpski fašizam i sociologija*, „Sociologija: časopis za sociologiju, socijalnu psihologiju i socijalnu antropologiju" 1974, br. 2). Hasło *domaćinstva* – formy sprawowania przewodnictwa we wspólnocie – urosło do naczelnej zasady w hierarchii społecznej, o czym wspominał Stevan Ivanić: „Bóg jest panem we wszechświecie, król w państwie, głowa rodziny w domu" (co odpowiadało nazistowskiej zasadzie: jeden naród, jedna rzesza i jeden wódz) (D. Kilibarda, *Prosvetna i kulturna politika u Srbiji za vreme II svetskog rata*, 1977).

Uniwersalizm zyskał status istotnego czynnika kształtującego politykę (→ polityka) wewnętrzną i zagraniczną socjalistycznej Jugosławii pod rządami Josipa Broza Tity (1892–1980) (→ titoizm). Za główną zasadę wspólnego państwa i fundament przez pewien czas postulowanego przyszłego narodu jugosłowiańskiego wybrano (obecne już w czasie komunistycznej partyzantki) hasło „braterstwa i jedności" (→ *bratstvo i jedinstvo*), które stało się podstawą jugosłowiańskiego patriotyzmu. Przejawiało się na dwóch poziomach: społecznym (niwelowanie różnic i alienacji) i pragmatycznym (przezwyciężanie podziałów etnicznych i narodowych). Zasadniczym postulatem wysuwanym przez Titę była potrzeba politycznej niezależności Jugosławii w konflikcie dwóch bloków – zachodniego (kapitalistycznego) i wschodniego (socjalistycznego). W ramach zainicjowanego przez niego (i reprezentantów Indii oraz Egiptu) w 1956 roku trzeciego bloku światowego, tzw. Ruchu Państw Niezaangażowanych (Pokret nesvrstanih) ukształtował się titowski uniwersalizm, który na szczycie w Kairze (1964) zderzył się z przeciwstawną koncepcją regionalizmu

indonezyjskiego przywódcy Sukarno (1901–1970). Działacze jugosłowiańscy nalegali wówczas na stworzenie jednego szerokiego ruchu, który by skupiał wszystkie neutralne kraje i koordynował ich działania na arenie międzynarodowej (m.in. w ONZ), Tito zaś podkreślał potrzebę walki zmierzającej do zmiany istniejącego ładu światowego na drodze pokojowej przez forsowanie przyjaznej koegzystencji między państwami. Sukarno chciał z kolei utworzyć regionalny blok państw afrykańskich i azjatyckich, które skupiłyby się na lokalnych problemach.

Rozpad jugosłowiańskiej federacji i rozwój partykularyzmów narodowych unicestwił dążenia do szerszych rozwiązań jednoczących na płaszczyznach wewnętrznej i zewnętrznej. W nowych warunkach w końcu lat 90. na wielopoziomowe odniesienia i różnorodne znaczenia idei uniwersalizmu zwrócił uwagę dopiero socjolog Vladimir Milanović. W odwołaniu do ustaleń polskiego filozofa Janusza Kuczyńskiego (1930–2017) uniwersalizm traktuje jako ideę odzwierciedlającą przemianę ludzkości w samoświadomą i zjednoczoną wspólnotę, powszechną w charakterze za sprawą wyznawanych przez siebie wartości. Uniwersalizm jest teoretyczną reakcją na ideologie ekskluzywne (m.in. monopol zdogmatyzowanego marksizmu), ale także na różne prądy filozoficzne i ideowe oraz ogólną sytuację we współczesnym świecie. Obecnie obserwuje się „triumf nauki i technologii nad mądrością", co prowadzi do „dezintegracji nauki, cywilizacji i kultury". Fragmentaryzacja objęła nauki filozoficzne i zamieniła je w instrument społeczno-politycznych konfliktów, przyczyniła się też do jałowości akademickich dyskusji. Korzystając z kolei z poglądów litewskiego filozofa Jokūbasa Minkievičiusa (1921–1996), Milanović określa uniwersalizm „ludzkim i jednocześnie zhumanizowanym światem". Idea ta kształtuje się w wyniku interakcji człowieka z kulturą – w tym procesie realizuje się jako „uniwersalna istota", a uniwersalność staje się istotną właściwością humanizmu, w którym człowiek jest absolutną wartością. Milanović postrzega uniwersalizm również w kontekście społeczno-politycznej myśli Karla Poppera (1902–1994), zwracając uwagę na takie jej elementy, jak jawność polityki, współpraca zamiast konsumpcjonizmu, pomoc większości w realizacji postulatów mniejszości, pluralizm indywidualnych i społecznych interesów. Dla Milanovicia uniwersalizm nie jest oczywiście produktem nowoczesności (→ nowoczesność), gdyż był obecny już w przeszłości w różnorodnych projektach wspólnotowych akcentujących braterstwo, jedność i wolność. Podkreśla, że elementem współtworzącym różne rodzaje uniwersalizmu była przemoc, którą dostrzega w uniwersalizmie starożytnych imperiów, papieskim pacyfizmie, polityce państw kolonialnych czy utopii komunizmu. Dzisiejszy uniwersalizm – jako rezultat idei rewolucji amerykańskiej i francuskiej, a także idei socjaldemokracji – proponuje określać mianem „neouniwersalizmu" (V. Milanović, *Univerzalizam – savremeni civilizacijski trend?*, „Kultura: časopis za teoriju i sociologiju kulture i kulturnu politiku" 1997, br. 95).

Współcześnie uniwersalizm stał się także ważną płaszczyzną dyskusji nad ideą ekumenizmu i *sabornosti* w łonie Serbskiej Cerkwi Prawosławnej (Srpska

pravoslavna crkva). Niektórzy teolodzy prawosławni w Serbii odrzucają ekumenizm, który jest dla nich zbyt szeroki i niejednoznaczny, na rzecz pełniejszego w znaczeniu i bliższego dogmatowi prawosławia terminu *sabornost*. Tendencje ekumeniczne oznaczają dla nich przede wszystkim realizowany przez umowy i środki prawne przymus jedności Kościołów, a *sabornost* postrzegają jako dobrowolność wiernych w deklarowaniu takiej jedności. Ekumeniczny uniwersalizm wiąże się także z potrzebą rezygnacji z etnicznego określenia obecnego w oficjalnej nazwie Cerkwi (*srpska*), co dla niej samej – reprezentującej serbski naród – jest poważnym zagrożeniem tożsamościowym. Dyskusje wokół zasadności „Cerkwi narodowych" i decydującej o autokefalii Kościoła lokalnego „Cerkwi matki" prowadzą w konsekwencji często do negacji potrzeby istnienia na przykład Cerkwi czarnogórskiej czy macedońskiej jako Kościołów heretyckich i schizmatyckich, a także podkreślania ich „plemiennego" (a zatem nienarodowego) charakteru. W ten sposób ekumenizm zwolenników *sabornosti* wyznaczają granice jurysdykcji serbskiej Cerkwi (dla niektórych duchownych tożsamej wręcz z granicami „Wielkiej Serbii"; → idea wielkoserbska), dla której wszyscy jej wierni są Serbami. Serbska Cerkiew, podobnie jak rosyjska, odrzuca ekumenizm, uważając pozostałe Kościoły chrześcijańskie za zagrożenie dla własnej tożsamości (D. Radojević, *Mistifikacije i asimilatorski smisao ideologije svetosavlja*, „Crnogorski anali" 2013, br. 3).

Uniwersalistyczny wymiar refleksji odnaleźć można w pracach jednego z najwybitniejszych współczesnych filozofów serbskich odwołujących się do tradycji myśli prawosławia – Vladety Jeroticia (ur. 1924). W refleksji dotyczącej chrześcijaństwa i podziałów, jakie w nim zaszły, dostrzega w świetle heraklitejskiej zasady enantiodromii fenomen komplementarności i reguły *coincidentia oppositorum* (składających się na „uniwersalne prawo życia"), dających możliwość syntezy i wzajemnego dopełniania się nie tylko poszczególnych wyznań, ale i samych reprezentujących je jednostek. Uniwersalność ludzkiej natury ujawnia się natomiast w możliwości uzupełniania się różnych aspektów psychiki i kondycji człowieka. Człowiek jest bowiem złożeniem pierwiastka racjonalnego i nieracjonalnego, istotą nastawioną na życie zewnętrzne i wewnętrzne, dopełniającą swoje jestestwo w zróżnicowaniu płci. Biorąc pod uwagę wszystkie historyczne i antropologiczne różnice pomiędzy poszczególnymi wyznaniami w ramach chrześcijaństwa, ale równocześnie odrzucając każdy „wątpliwy synkretyzm", głównie zaś „bezsensowny syntetyczny koktajl" (tworzony z perspektywy któregoś z wyznań), podkreśla, że możliwość potencjalnego zjednoczenia tkwi głęboko w specyfice prawosławia, katolicyzmu, jak i protestantyzmu. Ich szczególny wymiar i powołanie do realizacji Bożego sensu dziejów skłania go do wniosku o osiągnięciu nieuchronnej jedności trzech wyznań „w mierze i zakresie Chrystusowej pełni" (V. Jerotić, *Vera i nacija*, 1999).

Ideę uniwersalizmu, zwłaszcza w kontekście najważniejszych problemów nowoczesności (w tym globalizacji), podejmuje także współczesna serbska myśl filozoficzna. Charakterystyczne pod tym względem poglądy reprezentuje filozof Ivan Vuković (ur. 1970), który podkreśla, że w ramach „kolektywistyczno-

-partykularystycznej" koncepcji świata główne role odgrywają narody i cywilizacje. Naród jest „najżywszą", a cywilizacja największą organiczną wspólnotą, jaka istnieje. Cywilizacja stanowi zatem ogólne „kulturowo-techniczne" ramy funkcjonowania narodów, które mogą również wpływać na jej rozwój (→ postęp). Podaje również dwa modele kolektywu i dwa wynikające stąd modele postrzegania świata. Pierwszy, czyli agregacyjny, będący produktem koncepcji racjonalistyczno-indywidualistycznych, zakłada, że kolektyw tworzą jednostki, które chcą w ten sposób realizować własne cele, natomiast drugi, organiczny, jako rezultat idei mistyczno-wspólnotowych, uznaje kolektyw za organizm złożony z podporządkowanych sobie elementów (jednostek). Widoczny w tej teorii wpływ XIX-wiecznej koncepcji organiczno-organicystycznej, mającej źródła francuskie i rosyjskie (Konstantin Leontiew, 1831–1891), dominował wśród serbskich ideologów i działaczy orientacji nacjonalistycznej (Ljotić, Nedić). Rozważając zasadność kolektywnej odpowiedzialności Serbów za politykę swoich władz w ostatnich dekadach, Vukotić przywołuje z kolei uniwersalizm emanacjonistyczny (o korzeniach w filozofii Immanuela Kanta, 1724–1804), będący trzecim sposobem postrzegania świata. Chodzi w nim o zjawisko stopniowego wyłaniania się z organicznych warstw kultury uniwersalnych norm moralnych, które nie są kulturowo relatywne i które afirmują indywidualne wartości. W ostateczności w wyniku tego procesu dochodzi do pogłębienia ludzkiej samoświadomości i wyzwolenia jednostki spod wpływu autorytetów zewnętrznych (I. Vuković, *Postoji li kolektivna odgovornost za kršenje ljudskih prava?*, 2000).

Idea uniwersalizmu na terenie Czarnogóry pojawiła się w okresie adaptacji idei racjonalistycznych (→ racjonalizm) i oświeceniowych (→ oświecenie), w pełni zaznaczając swoją obecność (przede wszystkim w zakresie teoretycznych rozważań w filozofii i naukach społecznych) na przełomie XIX i XX wieku. Podobnie jak w sąsiedniej Serbii, uniwersalizm towarzyszył kształtowaniu się zachodnioeuropejskich u źródeł idei (np. → humanizm) lub funkcjonował jako ich pochodna (→ nowoczesność). Uniwersalny charakter miał funkcjonujący od początku XVI aż do połowy XIX wieku teokratyczny władykat, który polegał na skupieniu władzy świeckiej i duchownej w osobie metropolity Cetinja. Sprawował on symboliczną, ale też formalną władzę nad wzajemnie skonfliktowanymi plemionami czarnogórskimi, co umożliwiało skuteczną obronę przed tureckimi najazdami i zachowanie względnej niezależności.

Pierwsze wyraźne ślady idei uniwersalizmu dostrzec można w myśli Kateriny Radonjić (1700–?), która – za Wolterem (1694–1778) – odrzucała uniwersalizm religijny na rzecz upowszechnienia osiągnięć nowoczesnej nauki (*Kratki opis o Zeti i Crnoj Gori*, 1774), a także w dziele Jovana Stefanovicia Baljevicia (1728–1773), który – sprzeciwiając się religijnemu fanatyzmowi, ekstremizmowi i fundamentalizmowi – opowiadał się za szeroką tolerancją i wielowyznaniowością (*Filozofska disertacija o širenju vojne religije*, 1752).

Najważniejszy wkład do rozwoju koncepcji uniwersalizmu w Czarnogórze wniósł najwybitniejszy XIX-wieczny twórca i myśliciel, Petar II Petrović Njegoš

(1813–1851) (→ Njegoš jako idea). W twórczości bogatej w ideowe inspiracje (rodzima tradycja ludowa, prawosławie, idee zachodnioeuropejskiego humanizmu, ewolucji, postępu, nowoczesności) poddawał rozważaniom zagadnienia dotyczące Boga, tajemnicy wszechświata, miejsca człowieka w kosmosie, uniwersalności ludzkiej natury. Bóg (którego obraz w jego dziele wyrasta z tradycji prawosławia, ale został również zainspirowany przez wizje Woltera, Gottholda Ephraima Lessinga i Jeana-Jacques'a Rousseau) jako twórca niezliczonych przejawów rzeczywistości stworzonej, a także milionów światów powiązanych niewidzialnym łańcuchem jest gwarantem hierarchii i ładu we wszechświecie, gdzie każde dane przez Niego życie daje światłość innym (*Crnogorac k svemogućemu Bogu*, 1834). W metafizyczno-religijnym poemacie *Luča mikrokozma* (1846) ukazał człowieka (będącego „promieniem Kosmosu" i funkcjonującego jako „synteza" pierwiastka Bożego i szatańskiego) rzuconego w bezkresną przestrzeń wszechświata, wskazując, że Bóg (antyteza Szatana) bytuje „w przestrzeni, nad przestrzenią, pod przestrzenią", „w świetle tchnienia i każdej rzeczy widzialnej i niewidzialnej". Natomiast w poemacie *Gorski vijenac* (1847), który jest próbą oddania idei metafizycznych na płaszczyźnie historycznej, los człowieka ucieleśnia życie konkretnego Czarnogórca. W walce z poturczeńcami symbolizującymi siły mroku i ciemności Czarnogórcy objawiają uniwersalistyczne poczucie wolności, a sama walka staje się uniwersalną wartością budującą pesymistyczną i skonfliktowaną wizję świata. W tym dziele Njegoša dokonuje się także nobilitacja wyboru racji kolektywnej przed indywidualną. Nieco odmienne światło na poglądy poety rzuca jego wiersz *Pozdrav rodu. Iz Beča 1847 god.* (1847), w którym (w związku z wiarą w uniwersalną naturę człowieka) występuje przeciw religijnym i językowym partykularyzmom, opowiadając się za tolerancją i wzajemnym poszanowaniem. Wolność w rozumieniu Njegoša – realizująca się na płaszczyźnie kolektywnej (politycznej) i osobowej (indywidualnej) – miała znaczenie konkretne (istotne dla życia w czarnogórskiej wspólnocie) oraz uniwersalne, wyznaczające podstawowy cel i sens istnienia.

Uniwersalistyczna perspektywa zaznaczyła jednak swoją obecność dopiero w XIX-wiecznych próbach tworzenia nowoczesnego czarnogórskiego prawa. Szczególne miejsce w tej sferze należało do – będącego syntezą prawa obyczajowego i ówczesnych norm europejskich – kodeksu *Opšti imovinski zakonik za Knjaževinu Crnu Goru* (1888) prawnika z Dalmacji i wykładowcy prawa w Odessie Valtazara Bogišicia (1834–1908). W zbiorze tym najpełniej została wyrażona jedność reguł formalnych i zasad moralnych. Dostrzegając przypadki, w których nie działa i nie sprawdza się konkretny przepis, Bogišić – w odwołaniu do czarnogórskich norm etycznych – proponował ogólnie pojętą sprawiedliwość jako instancję rozstrzygającą, umożliwiającą ocenę niejednoznacznych sytuacji (art. 3 i 782).

Uniwersalnej zasady rządzącej rzeczywistością poszukiwał też Lazo Đ. Popović (1872–1928), autor pierwszego czarnogórskiego podręcznika filozofii *Istorija filosofije* (opublikowany w czasopiśmie „Prosvjeta", a potem jako osobne

wydanie w 1902 roku). Zasada ta znalazła u niego zastosowanie zarówno w przyjętej przezeń metodologii, umożliwiającej całościowe przedstawienie rozwoju myśli ludzkiej „w sposób systematyczny i prawidłowy", jak i w konkretnych poglądach, przejętych m.in. od Pitagorasa: „tylko te nauki mogą być uznane za całkowicie dokładne, które mogą się wyrazić za pomocą matematycznych formuł".

Istniejące w kulturowej świadomości Czarnogórców uniwersalistyczne komponenty opisywał i analizował rosyjski historyk, etnolog i geograf Paweł Rowinski, znany też jako Pavle Rus (1831–1916). Interesując się sposobem postrzegania świata przez Czarnogórców, dokonywał rozróżnienia na obecne w każdym narodzie zespoły poglądów na świat zewnętrzny (materialny) i poglądy wspólnoty na samą siebie. W pracy *Pogled na svijet Crnogoraca* („Glas Crnogoraca" 1888, br. 9–17, 19–21, 23–24) próbował zaprezentować czarnogórskie pojmowanie rzeczywistości nie za pomocą wyznaczników racjonalistycznych, ale też w odwołaniu do ludowych wierzeń, gdyż – jak sądził – z prostych, tradycyjnych poglądów na świat rodzi się narodowa (ludowa) kosmogonia i mitologia. Czarnogórcy (podobnie jak starożytni Grecy) praźródło wszechrzeczy widzieli w jedności czterech elementów (ziemi, powietrza, wody i ognia), a pełną harmonię Czarnogórzec osiąga w zdolności do włączania świata zwierząt i roślin do swojej sfery życia duchowego, rodzinnego i społecznego, dzięki czemu „idealnie się [z nim] dopełnia, jednoczy" (tamże). Ludowe wierzenia są zatem według tego autora próbą nawiązania przyczynowo-skutkowej więzi między zjawiskami w przyrodzie bez potrzeby ich racjonalistycznego objaśniania.

Idee socjalistyczne (→ socjalizm), które na terenie Czarnogóry miały sprzyjające warunki rozwoju, wniosły istotny wkład w ukształtowanie uniwersalistycznej wykładni rzeczywistości społeczno-politycznej, kulturalnej i ekonomicznej. Perspektywa marksistowska zakładała wszechstronność i obiektywizm w wyjaśnianiu zjawisk przyrodniczych i społecznych, a także postrzeganie ich ewolucyjnego rozwoju (→ postęp; → ewolucja) na tle wzajemnych uwarunkowań ujawniających się w oddziaływaniu części na funkcjonalność całości. Ten sposób interpretacji świata (dostrzegalny w poglądach rodzimych socjalistów już pod koniec XIX wieku) zapewnił sobie dominującą rolę w czarnogórskiej filozofii, naukach społecznych i ekonomicznych przez znaczną część XX stulecia.

Na uniwersalny charakter propagowanych przez siebie idei socjalistycznych zwracał uwagę już w 1881 roku pierwszy czarnogórski nauczyciel i socjalista Dušan Brkanović (1852–1927), dla którego rozpowszechniony w świecie socjalizm wszędzie spotyka się z uznaniem i akceptacją (D. Vuksan, *Prvi crnogorski socijalist*, „Zapisi" 1935, sv. 2). Natomiast w okresie międzywojennym ten sam sposób pojmowania marksizmu w rozprawie *Osnovi marksizma* (1927) zaproponował prawnik Radoje Vukčević (1897–1980). Mimo że nie przedstawił konkretnej definicji pojęcia marksizmu, starał się go postrzegać w kategoriach idei zmierzającej do gruntownej zmiany świata. Interesowały go zatem przede wszystkim kwestie metodologiczne i teoretyczne na płaszczyźnie postulowanych przemian społecznych i ekonomicznych. Z kolei Radonja Golubović, po

drugiej wojnie światowej minister sprawiedliwości, wskazywał na potrzebę syntetycznego postrzegania najważniejszych praw dialektyki, w tym zwłaszcza reguły o wzajemnym przenikaniu się przeciwności warunkującej rozwój i reguły przemiany wartości ilościowych w jakościowe (i na odwrót), podkreślając, że sprzyja ona „jednolitości i wzajemnemu uwarunkowaniu wszystkich zjawisk przyrodniczych na przestrzeni dziejów" (*Dijalektika*, „Valjci" 1933, br. 1–6; 1934, br. 1–2). O jedności i harmonii wzajemnych różnic i przeciwności w świecie decyduje budowa natury „składająca się z jednolitych cząstek-elementów, między którymi nie istnieje żadna pusta przestrzeń" (tamże). Jedność i powszechność budulca wszystkich zjawisk przyrodniczych nie wyklucza jednak możliwości występowania ich elementów (w konsekwencji wzajemnych akcji i związków) w odmiennych formach i stanach, w których pojawiają się i grupują na różne sposoby.

W okresie międzywojennym czarnogórscy przedstawiciele w jugosłowiańskim parlamencie reprezentowali w zasadzie wspólne stanowisko dotyczące statusu Czarnogóry w Królestwie Serbów, Chorwatów i Słoweńców / Jugosławii (do wspólnego państwa Czarnogóra weszła po uprzednim zjednoczeniu z Serbią w 1918 roku, tracąc na dekady niepodległość). Charakterystyczne w tym względzie poglądy reprezentował prawnik, polityk i ideolog *crnogorstva* Sekula Drljević (1884–1945), który w czasie jednego z posiedzeń parlamentarnych w 1925 roku wprost rozważał kwestie narodowe w perspektywie zależności „uniwersalizm – partykularyzm". Jego zdaniem jugosłowiańska idea państwowa (→ jugoslawizm) nie może być uznana za ideę konkurencyjną wobec serbskiej, chorwackiej i słoweńskiej, lecz za „ideę państwową wyższej kategorii, przed którą te trzy muszą skapitulować". Do problemu tego powrócił w czasie swojego parlamentarnego wystąpienia w 1926 roku. Podkreślał wówczas, że „centralizm w walce o ustanowienie jedności stwarza partykularyzm" rozumiany jako najsilniejsza i najniebezpieczniejsza energia zagrażająca wspólnocie państwowej, która jest „wyższą koncepcją politycznego życia zjednoczonych narodów" (S. Drljević, *Centralizam ili federalizam*, 1926).

Na uniwersalizm ideowej i społecznej doktryny marksizmu po drugiej wojnie światowej zwracali uwagę przedstawiciele rodzimej filozofii inspirowanej ideami socjalistycznymi. Rozważając możliwości rozwoju moralności w społeczeństwie socjalistycznym, Vuko Pavićević (1914–1978) przekonywał, że dzięki socjalizmowi dochodzi do uniwersalizacji haseł humanizmu, a w konsekwencji do jego konkretyzacji, rozwoju i ideowego wzbogacenia. Wartość marksizmu w jego rozumieniu polegała na tym, że nie podporządkowując jednych wartości innym (gdyż wszystkie są jednakowo ważne), doktryna ta kształtowała szerokie ramy społeczno-politycznego oddziaływania na świat. Ideałem marksistowskiej etyki był zatem uniwersalizm i totalność wartości, a nie supremacja jednej wartości i ich hierarchizacja (*Ogledi o humanizmu*, 1977).

W podobny sposób do marksizmu podchodził publicysta, a także jeden z organizatorów lokalnego ruchu oporu (1941), po wojnie zaś członek struktur partyjnych Puniša Perović (1911–1985) w studium *Pregled istorije međunarodnog*

radničkog pokreta (1978–1979). Dotychczasową bogatą historię ruchu robotniczego uznał za „stulecie walki o socjalizm", a sam marksizm traktował jako „naukę o rozwoju społeczeństwa, przyrody i ludzkiego myślenia oraz o zwycięstwie socjalizmu" (*Marksizam u istoriji jugoslovenskog radničkog pokreta*, „Naša stvarnost" 1959, br. 4).

Klucz uniwersalistyczny w rozważaniu na temat najważniejszych kwestii socjalizmu zastosował – podobnie jak teoretycy z początku stulecia – jeden z najwybitniejszych ideologów jugosłowiańskich, Czarnogórzec z pochodzenia Milovan Đilas (1911–1995). W tym kontekście zdecydowanie występował przeciw traktowaniu marksizmu jako „uniwersalnej metody" realizowanej przez komunistów w praktyce, gdyż prowadzi ona do zniewolenia wszystkich obszarów duchowej działalności (*Nova klasa*, 1957). Rozwój marksizmu wiedzie jedynie do wzmocnienia władzy socjalistycznej – panowania (monopolu) nie tylko jednej ideologii, ale również jednego człowieka. Jedność świadomości natomiast (jako jedna z podstawowych właściwości partii socjalistycznej) oznaczała przymus identycznego spojrzenia na rzeczywistość społeczną, co ogólnie uznawał za podejście czysto teoretyczne (w praktyce bowiem „partyjne doły" były zobowiązane do wykonywania poleceń „z góry") (M. Babić, *Fenomen dysydenta jugosłowiańskiego. Przypadek Milovana Đilasa*, 2015). Ideowa jedność okazała się tragiczna w skutkach dla socjalizmu, gdyż eliminacja ideowego pluralizmu oznaczała koniec wolności w społeczeństwie i ideowy monopol partii (M. Đilas, *Nova klasa*, 1957).

Uniwersalistyczne komponenty myślowe były także reprezentowane przez czarnogórską myśl polityczną i społeczną, zwłaszcza w zakresie teorii demokracji i liberalizmu (→ liberalizm). Charakterystyczne pod tym względem stanowisko reprezentował John Plamenac (1912–1975), autor teorii społeczeństwa demokratycznego. Naczelną zasadę liberalnej demokracji, a więc wolność, uważał za ideę „zakorzenioną w odczuciach i nawykach, które są obecne w każdym zakątku świata". Wskazując na jej uniwersalny charakter, podkreślał, że ze względu na istotę i pochodzenie nie jest „bardziej europejska od azjatyckiej czy afrykańskiej" (*Čovjek i društvo*, 2006).

W okresie istnienia socjalistycznej Jugosławii wielu czarnogórskich autorów, reprezentujących różnorodne orientacje ideowe, wniosło wkład w rozwój czarnogórskiej i jugosłowiańskiej filozofii. Jeden z najbardziej rozpoznawalnych współczesnych filozofów czarnogórskich Slobodan Tomović (1929–2016) interesował się wieloma uniwersalnymi koncepcjami filozofii europejskiej (kwestia praprzyczyny, egzystencji, rozwoju społecznego, umysłowego i religijnego życia ludzi), ale też zajmował się zagadnieniem sensu wszechświata i obecności w nim człowieka. W odwołaniu do najnowszych odkryć naukowych za jedyną unikalną formę organizacji życia na Ziemi uważa właśnie człowieka – jako istotę rozumną, kształtującą na przestrzeni dziejów uniwersalizm ludzkiej cywilizacji. W tym też kontekście uznaje Ziemię za centrum wszechświata, ale nie w sensie geofizycznym, lecz biogenetycznym (*Jesmo li sami*, 1980; *Sami smo u svemiru*, 1980). W myśl założeń kreacjonizmu twierdzi również, że

wszystkie formy życia mają, koncypowaną przez Boży umysł, wspólną biochemiczną matrycę, z której następnie kształtuje się różnorodność form i gatunków. Cały świat, będąc w ten sam sposób zorganizowany we wszystkich stadiach rozwoju, jest w zasadzie jednym organizmem; rozwija się w myśl tej samej zasady co każdy pojedynczy organizm (*Bog je stvorio život*, 1993).

We współczesnym dyskursie narodowym w Czarnogórze konstytutywne dla świadomości wspólnoty wartości i idee ulegają znaczącej uniwersalizacji, ale przy zachowaniu ich partykularnego i oryginalnego charakteru. Czyni w ten sposób filozof zajmujący się także naukami społecznymi i literaturą Sreten Zeković (ur. 1943), który podkreśla, że „czarnogórskość to w szczególności *čojstvo*, czarnogórski wariant uniwersalizmu" (*O crnogorstvu i crnogorskom pitanju: za pravo, čast i slobodu Crne Gore*, 1993). Podobną koncepcję przedstawia filozof i poeta Nikola Racković (1935–2015): „*Čojstvo* to uniwersalna zasada życia" (*Filozofska misao u Crnoj Gori*, 1994). Ten fundamentalny ideał Czarnogórców czyni ich etos narodowy czymś szczególnym i odróżniającym ich od innych narodów. Z drugiej jednak strony owa lokalna właściwość decyduje także o „uniwersalności" systemu etycznego całej wspólnoty – zawarte w niej bowiem powszechne wartości przybliżają moralność Czarnogórców do moralności innych narodów i ją z nią zespalają (→ *čojstvo i junaštvo*).

Uniwersalizm wraz z towarzyszącymi ideami w czarnogórskiej debacie publicznej staje się ważnym zagadnieniem rozpatrywanym w kontekście przemian społeczno-politycznych i ekonomicznych, a także szeroko pojętej globalizacji. Jeden z najważniejszych współczesnych czarnogórskich ekonomistów Veselin Vukotić (ur. 1949), podejmując problem błędów i niepowodzeń transformacji ustrojowej i gospodarczej w krajach Europy Wschodniej w latach 80. i 90., zwrócił uwagę na potrzebę zmiany jej ogólnego modelu. W jego pojęciu musi on być mniej uniwersalny, gdyż ten sam schemat przemian w różnych sferach w nieporównywalnych ze sobą krajach nie daje tych samych rezultatów; musi być pochodną specyfiki konkretnego państwa (jego licznych właściwości socjoekonomicznych i kulturowych) (V. Vukotić, S. Pejovich, *Tranzicija i institucije: što dalje*, 2002). Szeroką działalność na polu teorii ekonomii Vukotić w dużej mierze ukierunkowuje także na stworzenie zarysów strategii rozwoju Czarnogóry. Szansą i koniecznym warunkiem w procesie doganiania w sensie gospodarczym i politycznym świata zachodniego jest dla niego bezwzględna zdolność kraju do uczestnictwa w takich uniwersalizujących procesach, jak internacjonalizacja, liberalizacja czy deterytorializacja. Czarnogórskim władzom, ale także pojedynczym przedsiębiorcom i inwestorom poleca popularną w erze globalizacji maksymę „Myśl lokalnie, działaj globalnie". Jego zdaniem słowa te oznaczają, że nie istnieje „uniwersalne rozwiązanie" – jednakowe dla wszystkich krajów i wszystkich sytuacji. Postuluje w związku z tym wbudowanie specyficznych lokalnych recept społeczno-ekonomicznych w holistyczny paradygmat sprawdzonych modeli rozwoju działających na zasadzie szerokiej współzależności (V. Vukotić, *Internal Globalization of Western Balkan*, 2006).

Idea uniwersalizmu na terenie Serbii i Czarnogóry, choć nie doczekała się oryginalnej i pogłębionej interpretacji, będąc przede wszystkim adaptacją wzorców obcych, współtworzyła w istotny sposób wiele tutejszych projektów ideologicznych, filozoficznych i literackich (począwszy od końca XVIII wieku). Znaczenie uniwersalistycznych elementów zaznaczało się głównie w dyskusjach nad narodem, kulturą i religią, współcześnie zaś uniwersalizm tworzy szeroką płaszczyznę odniesień w dyskursie na temat nowoczesności.

Istorija srpske filozofije, prir. I. Deretić, Beograd 2011; Jerotić V., *Dositej Obradović. Između pravoslavlja i zapadne prosvećenosti*, w: *Darovi naših rođaka 2*, *Sabrana dela*, III kolo, Beograd 2007; Stojković A., *Razvitak filosofije u Srba 1804–1944*, Beograd 1974; Stojković A., *Srpski narod na razmeđu Istoka i Zapada. Prilozi istoriografiji, istoriologiji i istoriozofiji*, Beograd 1999; Racković N., *Filozofska misao u Crnoj Gori*, Cetinje 1994.

Damian Kubik

UNIWERSALIZM
(Słowenia)

Pojęcie „uniwersalizm" (*univerzalizem*), poświadczone już w zbiorze kazań *Sacrum promptuarium* (1691–1707), w języku słoweńskim najczęściej pojawia się w znaczeniach: obejmujący całość, powszechny, wszechstronny, rzadko – kolektywny. *Mali filozofski leksikon* (1985, ur. V. Sruk) zwraca uwagę na moment ontologiczny: uniwersalizm definiuje jako przekonanie, według którego pojedynczość, partykularność jest zakorzeniona w pełni (*uniwersum*) istnienia. Akademicki słownik słoweńskiego języka literackiego (*Slovar slovenskega knjižnega jezika*, 1970–1991, ur. A. Bajec in dr.) leksemem „uniwersalizm" nazywa specyficzny sposób myślenia o świecie, który podkreśla znaczenie całości i przewagę tego, co ogólne, nad tym, co pojedyncze. W formie przymiotnikowej jest więc przez autorów słownika przeciwstawiony takim określeniom, jak „partykularny" i „specyficzny". Drugie znaczenie przytoczone przez słownik wskazuje na powszechność i wszechstronność czegoś, np. dziedzictwa kulturalnego. Kolejny przykład użycia terminu jest opatrzony w słowniku kwalifikatorem *rel.* i definiuje uniwersalizm jako nauczanie, które podkreśla równość wszystkich ludzi. Leksykon *Družboslovje* (1979, ur. F. Jerman) interpretuje termin negatywnie, zrównując jego znaczenie z pojęciem kolektywizmu: „Teoria socjologiczna, która daje pierwszeństwo całości społeczeństwa przed jego pojedynczym przedstawicielem, pojedynczego człowieka traktuje wyłącznie jako cząstkę ponadjednostkowej całości (…). W uniwersalizmie jest zakorzeniona reakcyjna teoria korporatywizmu, z której korzystał również faszyzm, zwłaszcza włoski".

W tekstach kultury przymiotnik „uniwersalny” pojawia się o wiele rzadziej niż przetłumaczony z języka łacińskiego wyraz „powszechny” (słoweń. *vesoljen*, związany z wyrazem *kosmos* – słoweń. *vesolje*), używany już przez autorów protestanckich i oznaczający ‘odnoszący się do wszystkich ludzi’, ale również ‘całościowy’ i ‘nienaruszony’. Cytowany słownik języka słoweńskiego podaje przykłady „powszechna rewolucja” i „powszechny postęp” (*vesoljna revolucija*, *vesoljni napredek*), ale też starsze i częstsze zwroty *vesoljna cerkev* (Kościół powszechny) lub *vesoljni potop* (potop biblijny).

W wiekach XVIII i XIX w języku słoweńskim pojęcie uniwersalizmu nie było rozpatrywane jako oddzielna kategoria filozoficzna. O jego rozumieniu możemy wnioskować jedynie, obserwując rozwój pojęć pokrewnych w języku łacińskim, włoskim lub niemieckim. Na progu oświecenia wśród warstw wykształconych popularnością cieszyła się rozprawka dotycząca powstania i rozwoju moralności (obyczajów) *De ortu et progressu morum*, wydana w języku łacińskim w Wenecji (1740). Jej autorem był Jakob Štelin (Iacobus Stelin), profesor filozofii moralnej na uniwersytecie w Padwie, urodzony w roku 1688 niedaleko Cividale dei Friuli (Čedad), zmarły w roku 1770 w Padwie. Filozof Frane Jerman (1933–2002) w pracy *Slovenska modroslovna pamet* (1987) przytacza rozprawę Štelina jako przykład przejścia od średniowiecznego uniwersalizmu do nowoczesnego indywidualizmu, ponieważ unika „dogmatów religijnych i zdecydowanie zrywa z filozofią średniowieczną”. W rozprawie o powstaniu i rozwoju obyczajów autor jednak przedstawiał dowody na regres, a nie na rozwój obyczajów obejmujących cały gatunek ludzki: w złotym wieku ludzkość, nieskażona zachłannym pożądaniem dóbr, żyła w stanie równości pierwotnej i w zgodzie z naturą, ale wraz z upływem czasu zaczęła tracić kondycję moralną, dlatego zaczęła się różnicować. Tytułowy p r o g r e s mógłby oznaczać również dążenie do stanu pierwotnego. Rozprawa nie mogła wywrzeć bezpośredniego wpływu na formowanie się pojęcia uniwersalizmu w języku słoweńskim, ale była częścią wymiany poglądów między przedstawicielami wykształconej warstwy społeczeństwa stanowego, uczestniczącymi w życiu akademii powstających na zachodnich rubieżach dzisiejszego terytorium słoweńskiego, czyli w Wenecji, Gorycji, Koprze, ale również we wskrzeszonej w roku 1781 w Lublanie akademii pod nazwą Academia operosorum (pierwsza działała w latach 1693–1725 jako Academia operosorum Labacensium). Objęcie tronu przez Józefa II (1781) wzbudziło w Austrii nadzieję na wdrożenie tak zwanych idei francuskich, ale w słoweńskich realiach treści związane z pojęciem uniwersalizmu pojawiały się jedynie w kontekście historii uniwersalnej, szczególnie często w związku z nazwiskiem Augusta Ludwiga von Schlözera (1735–1809) i jego słoweńskiego ucznia Antona Tomaža Linharta (1756–1795) (→ historia). Historię Słowian zamieszkujących południowe księstwa Austrii wyprowadził Linhart z uniwersalnej teorii kultury i – inaczej niż Jakob Štelin – powiązał ją z ideą postępu tak, by można było prześledzić drogę ludzkości na opisywanym obszarze od stanu dzikiego do okresu cywilizacji i ogłady. Ponadto Linhart starał się oświetlić początki kultury słoweńskiej za pomocą instrumentarium antropologicznego,

skupiając uwagę na uniwersalnym pojęciu ludzkości, „wywodzącej się z miejsca, w którym objawienie i historia dopuszczają wspólną kołyskę ludzkości” (*Versuch einer Geschichte von Krain und den übrigen Ländern der südlichen Slaven Oesterreiches*, 1788 i 1791), i ukazując ją w świetle typowego dla tego okresu toposu wspólnego dobra, które, inaczej niż u Štelina, było w całości podporządkowane mechanizmom ewolucji. Historycy na podstawie danych szczątkowych dowodzą obecności uniwersalizmu oświeceniowego w ostatnich dekadach XVIII wieku również w innych pracach Linharta, na przykład w zagubionym wykładzie dotyczącym Sparty, wygłoszonym przez uczonego w Academia operosorum.

Określenie „uniwersalizm oświeceniowy” zazwyczaj jest rozumiane jako frankocentryczny (w tym sensie, że traktuje zdobycze oświecenia francuskiego jako wartości uniwersalne) pogląd na człowieka i społeczeństwo, zgodnie z którym kierowany uniwersalnym rozumem człowiek dzięki postępom w nauce zdobywa kolejne stopnie doskonałości, korzystając przy tym z praw „naturalnych”, a te mają charakter powszechny i ponadczasowy. Pełen uniwersalizm w świetle tej interpretacji oznacza wolność od „przesądów” i równość wszystkich ludzi na mocy umowy społecznej. Łączenie idei uniwersalnych z przymiotnikiem powszechny (*vesoljni*) mogło oznaczać nauczanie Kościoła powszechnego lub wyżej opisany uniwersalizm oświeceniowy. Wiek XIX zdecydowanie zdominowała pierwsza interpretacja, podkreślająca zależność całej ludzkości i każdego pojedynczego człowieka od jednego Wydarzenia, zewnętrznego wobec świata i człowieka, od wiecznej i uniwersalnej Prawdy. Uniwersalizm chrześcijański był obecny również w postaci bezpośrednich źródeł biblijnych (Dz 2,4.6; Mt 28,19; Mk 16,15 i in.) od okresu protestantyzmu, a jego podstawowe zasady – Bóg jako absolutny początek stworzenia i źródło Prawa, z czego wynika uniwersalna odpowiedzialność etyczna człowieka i nakaz absolutnego posłuszeństwa wobec boskiego autorytetu – były w tekstach popularnych pierwszej połowy XIX wieku traktowane głównie jako teologiczna nadbudowa praktycznego i celowego działania. W bardzo bogatej bibliografii Martina Slomška (1800–1862) znajdują się dwujęzyczne niemiecko-słoweńskie czytanki dla szkół podstawowych, które razem z elementarzem *Blaže in Nežica v nedeljski šoli* (1842), napisanym z myślą o dzieciach pochodzących z ludu, przez dziesięciolecia stanowiły pierwszy kontakt tych dzieci ze słowem pisanym. Praktyczny i rzeczowy, popularnonaukowy opis świata w każdym z rozdziałów podręcznika rozpoczyna i zamyka uwaga wpisująca konkretne zjawisko lub prawo w uniwersalny plan Boży. Również opisom obcych kultur i obyczajów towarzyszy powołanie się na uniwersalne przesłanie chrześcijaństwa: „Wszyscy ludzie co prawda różnią się między sobą i człowiek człowiekowi nie jest równy, ale wszyscy jesteśmy synami jednego Ojca, braćmi i siostrami…”. Selektywność i hierarchiczne uporządkowanie faktów oraz pouczenia moralne są podyktowane samą formą podręcznika, uderza jednak mechaniczne zestawienie józefińskiego dydaktyzmu z uniwersalnym przesłaniem chrześcijańskim.

W pierwszej dekadzie XIX wieku za pośrednictwem czeskim dotarły na obszary dzisiejszej Słowenii idee niemieckiego filozofa Johanna Gottfrieda Herdera

(1744–1803), którego koncepcja uniwersalizmu ewolucyjnego miała w sposób decydujący kształtować obraz kultury słoweńskiej przez następnych 150 lat. Pierwszy opublikował fragmenty *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–1791) slawista Jernej Kopitar (1780–1844) we wstępie do swojej *Grammatik der Slavischen Sprache in Krain, Kärnten und Steyermark*, (1808–1809). Dla późniejszej słoweńskiej recepcji Herdera znamienny jest fakt, że Kopitar zrezygnował z opublikowania fragmentów przedstawiających Słowian w niekorzystnym świetle, by otrzymać jednolity, jasny i pozbawiony wewnętrznych sprzeczności obraz tego ludu. Do kultury słoweńskiej idee Herdera weszły więc jako projekt partykularny, selektywny i wykluczający, ale właśnie dlatego homogeniczny, jednoznaczny i łatwy do zrozumienia. W interpretacji szkolnej Herder bardzo długo uchodził za przyjaciela Słowian i „filozofa humanistycznego, który odwracał wzrok ludzkości od wojennych sporów i duchowych rozterek w stronę idealnego braterstwa między ludźmi i narodami" (Š. Barbarič, *Herder in začetki slovenske romantike*, 1968). Do pierwszych tekstów, w których zaznaczył się wpływ niemieckiego filozofa, należą prace etnologiczne misjonarza Ireneja Baragi (1797–1868), metodologicznie oparte na dorobku współczesnej mu etnologii amerykańskiej. W roku 1831 wyjechał on na misję do Ameryki Północnej, gdzie pozostał prawie 40 lat. W 1837 roku w językach niemieckim, słoweńskim i francuskim ukazało się jego dzieło *Popis navad in sadershanja indijanov Polnozhne Amerike*. Perspektywa autorska nosi wyraźne znaki uniwersalizmu „herderowskiego": uwarunkowania geograficzne, historyczne i rasowe spowodowały, że plemiona indiańskie, chociaż tak jak Europejczycy należą do jednej ludzkiej rodziny, znajdują się na niższym od nich stopniu rozwoju. Dla szybszego rozwoju tych ludów jest koniecznie, by wzięły los we własne ręce i pozbyły się wad, które uniemożliwiają im działanie: głównie „lenistwa i ogólnej apatii".

Zgodnie z ogólną charakterystyką kultury słoweńskiej (→ kultura) zmiany o charakterze socjologicznym i politycznym były od czasów romantyzmu interpretowane w kategoriach kulturowych. Każde wnikliwsze historycznoliterackie opracowanie okresu romantyzmu, w szczególności szkolne, które powstało w XX wieku, zawierało informację, że celem programu literackiego wypracowanego przez teoretyka literatury i filologa Matiję Čopa (1797–1868), a zrealizowanego przez poetę narodowego France Prešerna (1800–1849) i nieliczną grupę działaczy związanych z czasopismem „Kranjska čbelica" (pięć zeszytów w latach 1830–1848) było włączenie kultury słoweńskiej w obieg europejski, co stało się możliwe tylko dzięki zdecydowanemu odcięciu się od „wynalezionej" w tym czasie kultury ludowej (→ tradycja). W tym kontekście często przytaczano opinię Čopa, że czasopismo „Kranjska čbelica" wywołało zainteresowanie wśród „ludzi ogłady", dla których było przeznaczone, ponieważ dla prostego ludu i tak pisze wystarczająco wielu autorów. W odróżnieniu od zwolenników idei wspólnoty Słowian korzystających z austriacko-czeskich „pasów transmisyjnych" przedstawiciele słoweńskiego romantyzmu wzorowali się na kulturze niemieckiej. Deklaratywne odrzucenie kultury ludowej – w formie propagowanej

przez narrację dominującą – miało dalekosiężne skutki polityczne, ponieważ tym gestem odcinało się również od popularnej, ale nieprecyzyjnie zdefiniowanej idei braterstwa Słowian. France Prešeren, domagając się w ostatniej zwrotce wiersza *Zdravljica* (*Toast*) prawa każdego narodu do samostanowienia, odwołał się do wartości uniwersalnych, by umożliwić działania partykularne (wyzwolenie narodowe), co zrozumiała austriacka cenzura, która skreśliła właśnie tę zwrotkę, tworząc w ten sposób jeden z najbardziej nośnych symboli w kulturze słoweńskiej – obraz rękopisu z widoczną ingerencją cenzorską. Ta ostatnia zwrotka wiersza, niosąca przesłanie pacyfistyczne i uniwersalistyczne, stała się w roku 1991 hymnem nowo powstałej Republiki Słowenii. Na uniwersalne „prawa podstawowe" powoływali się również twórcy programu politycznego „Zedinjena Slovenija" w rewolucyjnym 1848 roku.

W pierwszym numerze z 1894 roku czasopismo „Rimski katolik" (1888–1896) opublikowało artykuł Antona Mahniča (1850–1920) *Najnovejša socijalno-politična revolucija pa cerkev in država*, w którym czołowy teolog okresu, biskup i wydawca wspomnianego czasopisma, dokonał wyraźnego podziału: „Wszyscy ludzie myślący po chrześcijańsku tworzą jedną rodzinę, jedną armię, są dziećmi jednej matki, które narodziła wieczna prawda, ale takie same odczucia żywią również dzieci fałszywych idei". Wiek XX według Mahniča rozpoczęło więc zderzenie dwóch idei o zasięgu globalnym. Pierwsza wywodziła się z uniwersalizmu oświeceniowego, podkreślającego prawa „naturalne" i zasadę jedności, w której jest zawarte uzasadnienie dla partykularności (różnorodności), druga z uniwersalizmu chrześcijańskiego i polegała nie na legitymizacji partykularnych zjawisk, ale na podporządkowaniu ich jednolitej, właściwej, jak powiada biskup Mahnič, zasadzie spajającej różne części w harmonijną całość, dlatego „pojedyncze części łączy ze sobą światło lub jasność, które je ogarnia i w którym wszystko staje się widoczne; a tym światłem jest zamysł lub idea" (A. Mahnič, *Dvanajst večerov*, „Slovenec" 1884). Istotna, choć czasami trudna do zauważenia różnica między oświadczeniem Mahniča a postulatami polityków liberalnych stała się źródłem sporu, który zdominował życie kulturalne i polityczne w Słowenii w pierwszej fazie modernizmu. W interpretacji Mahniča w każdej rzeczy jest mianowicie obecna owa cząstka absolutu, nazywanego przez niego również światłem lub właściwą zasadą, która sprawia, że świat wydaje się jednolity, rozumnie urządzony i podporządkowany Prawdzie, dlatego jest łatwy do zaakceptowania i zamieszkania, a metafizycznie uzasadnione wartości tworzą harmonijną całość. W argumentacji tej często pojawiało się również pojęcie esencjonalnie rozumianej natury ludzkiej, dążącej do przypisanego jej z zewnątrz celu. Działanie Ducha nie znosi różnic kulturowych, narodowych i indywidualnych, ale stwarza nową przestrzeń dla powstania jednego ludu Bożego, bez względu na narodowość, ponieważ, jak pisał Janez Evangelist Krek, chrześcijaństwo nie jest ani niemieckie, ani francuskie, ale uniwersalne. Każdy naród ma swoją specyfikę, której chrześcijaństwo nie znosi, ale ją uzupełnia (*Črne bukve kmečkega stanu*, 1895). Dla narracji liberalnej z kolei zasada różnorodności oznaczała zgodę na mnogość bytów

autonomicznych, „wolnych", znajdujących uzasadnienie tylko w sobie samych. Przewartościowanie jest najwyraźniej widoczne w sztuce pierwszej fazy modernizmu, która domagała się tego rodzaju autonomii, dlatego spory ideologiczne na przełomie wieków bardzo często odnosiły się na pozór do literatury, a w rzeczywistości dotyczyły spraw światopoglądowych. Najbardziej konsekwentną krytykę modernizmu rozumianego jako mechanizm osłabiający siłę „właściwej zasady" przeprowadził Anton Mahnič w zbiorze dialogów filozoficznych *Dvanajst večerov* (1887). Dzieło Mahniča zawiera krytykę literatury modernistycznej w imię prawdy absolutnej, dlatego w tradycji słoweńskiej cieszy się wyjątkowo złą sławą, jednak zawiera trafną diagnozę modernizmu. Za jego cechę rozpoznawczą (i zgubną) Mahnič uznaje sceptycyzm, myśl wątpiącą, która każe uznawać każde zdanie za możliwe i prawdziwe. Brak elementu łączącego prowadzi do relatywizacji pojęć i wielości prawd, z których najwyższą staje się prawda sztuki (→ nowoczesność).

W drugiej fazie modernizmu ciężar przeniósł się z literatury na zagadnienia natury ogólnej. Zgodnie z logiką tej formacji, traktującej siebie jako ruch uniwersalny (w sensie socjologicznym) i krytyczny w stosunku do społeczeństwa, z którego się wywodziła, zarówno prawicowo (Edvard Kocbek, France Vodnik), jak i lewicowo (Srečko Kosovel, Vladimir Bartol, Ivo Brnčič, Josip Vidmar) ukierunkowana inteligencja postulowała moralną odnowę człowieka, obywatela świata. Uniwersalność oznaczała rządy rozumu, zaangażowanie społeczne i zdolność myślenia o sobie w kategoriach globalnych. Kluczowym słowem w dyskusjach dotyczących uniwersalizmu nie była już l u d z k o ś ć, ale c z ł o w i e k. Kwestie dotyczące człowieka, jego natury i miejsca w świecie były przedstawiane w pierwszym rzędzie jako problem etyczny, a w centrum zainteresowania znalazły się uniwersalne prawa moralne. Dla tego okresu charakterystyczne jest również przesunięcie punktu odniesienia z Wiednia w stronę krajów romańskich, zwłaszcza Francji.

W kręgach inteligencji katolickiej na pierwszy plan wysunęły się kwestie związane z konfliktem między uniwersalnością Boga a partykularnością człowieka znajdującego w Bogu jedyną gwarancję swojej indywidualności, autonomii i dostojeństwa. Zagadnienia związane z etyczną odpowiedzialnością jednostki szukającej pełni istnienia, ale żyjącej w nieprzychylnym świecie upadku cywilizacji, skonfrontowanej z indywidualizmem z jednej i kolektywizmem z drugiej strony często podejmowały katolickie czasopisma „Križ na gori" (1924–1927), „Dom in svet" (1888–1944) i „Dejanje" (1938–1941). Poszukiwanie wyjścia z sytuacji część inteligencji katolickiej doprowadziło do niemieckiego ruchu odnowy Nowa Rzeczowość (Neue Sachlichkeit). Z inicjatywy Edvarda Kocbeka w latach 30. XX wieku ruch ten porzucił pierwotne niemieckie wzory i silnie związał się z francuskim personalizmem (→ personalizm w Słowenii).

Uniwersalność przypisywano również socjalizmowi. W artykule *Kaj in kako?* mającym zaznajomić czytelników z tą ideą, opublikowanym w czasopiśmie socjalistów „Naši zapiski" (1920), Dragotin Lončar z jednej strony bronił tezy, że

socjalizm jest kategorią ściśle ekonomiczną i obejmuje wszystkich ludzi bez względu na narodowość lub wiarę, chociaż może przybierać zróżnicowane formy w zależności od miejsca i kultury, w której się rozwija. Nieco dalej jednak doszedł do wniosku, że celem socjalizmu są nie tylko zmiany ekonomiczne, ale również reforma społeczna, a w jej wyniku interesy pojedynczego człowieka mogą zostać podporządkowane interesom wspólnoty. By uniknąć grożącej w takiej sytuacji tyranii, należy najpierw przeprowadzić duchową metamorfozę społeczeństwa. Zwolennicy materializmu historycznego, których głos stał się wyraźniejszy po założeniu czasopisma „Sodobnost" (1933), pojęcie uniwersalny odnosili z jednej strony do natury ludzkiej sprzecznej w ich interpretacji „z duchem imperializmu" (E. Kardelj, *Razvoj slovenskega narodnega, vprašanja*, 1938), a z drugiej do zasady walki klas. Jako spadkobiercy liberalnej narracji z przełomu wieków – dla której podstawowe wartości to wolność jednostki, wolność od przesądów religijnych, niezależność polityczna i ekonomiczna – przejęli idee oświeceniowego uniwersalizmu, ale interpretowali je przez pryzmat walki klasowej i rozwoju sił produkcyjnych, co zbliżyło ich sposób rozumowania do myślenia charakterystycznego dla biskupa Mahniča, chociaż jego uniwersalizm nazywano „feudalnym katolickim kosmopolityzmem" (tamże). Używali nawet metafory światła, w którym stają się widoczne dotychczas ukryte mechanizmy, i terminu „właściwa" zasada, która gwarantuje spójność, przejrzystość i jedność narracji, co z kolei sprawia, że staje się łatwa do zrozumienia. Interpretacja marksistowska, oparta na założeniu o istnieniu uniwersalnej prawdy obiektywnej w postaci absolutnej i niedostępnej dla rozumu ludzkiego, zapewniała również prawdziwość sądów. Taką jednolitą i zwartą opowieść o historii narodu słoweńskiego z perspektywy rozwoju sił produkcyjnych, która w prawie niezmienionej postaci przetrwała do upadku socjalistycznej Jugosławii, a nawet przeżyła jej kres, stworzył Kardelj w dziele *Razvoj slovenskega narodnega vprašanja* (1938). Sam w nim przyznał, że w chaosie modernizującego się świata ludzie szukają zasady porządkującej, tęsknią za prostotą i jasnością, dlatego warto im zaproponować nową formę nauk społecznych, które byłyby oparte na zasadach nauk ścisłych, tak że właściwa byłaby zawsze tylko jedna odpowiedź – jak dwa razy dwa zawsze daje cztery. Teoretycy marksistowscy wyraźnie oddzielali to, co jest uniwersalne i dane *a priori* (prawo zakorzenione w naturze), od mechanizmów, które powstały w czasie, i zakładali, że prawa zakorzenione w naturze są równoznaczne z prawdą i w konsekwencji również z zasadami moralnymi, w tym z najważniejszą – zasadą sprawiedliwości społecznej. Eksploatacja człowieka, znęcanie się nad nim i nienawiść nie są uzasadnione w naturze, dlatego należy domagać się równości, wolności i braterstwa – pisał Edvard Kardelj w artykule polemicznym *Aleš Ušeničnik in dialektični materializem* („Sodobnost" 1939). Zwolennicy marksizmu w okresie międzywojennym byli przekonani, że mają rozwiązanie dla całego rodu ludzkiego, oparte na obiektywnych i naukowych przesłankach pozbawionych wszelkich elementów emocjonalnych i zgubnego mistycyzmu zasłaniającego „prawdziwy stan rzeczy". Celem ludzkości, twierdził Kardelj w 1939 roku,

jest bezpośredni kontakt z obiektywną rzeczywistością, który sprawi, że staną się zbędne liczne idealistyczne systemy filozoficzne, a filozofia stanie się tak jak matematyka lub chemia tylko filozofią obecnego świata.

Pojęcie uniwersalizmu pozostawało również w XX wieku – tak jak inne pojęcia natury ogólnej – niejako zatopione w kwestii narodowej. W roku 1932 w atmosferze sporu ideowego między odłamem liberalnym a marksistowskim stosunkowo jednolitego do tej pory frontu lewicowego zostało opublikowane dzieło krytyka literackiego Josipa Vidmara *Kulturni problem slovenstva* (1932). Tezy zawarte w tej rozprawie w następnych dziesięcioleciach tworzyły tło ideologiczne wielu interpretacji zjawisk społecznych. W publikacjach lewicowych – również liberalnych z pierwszego okresu modernizmu – przymiotnik uniwersalny i wyrazy bliskoznaczne pojawiały się, tak jak w publikacji Vidmara, najczęściej jako człon opozycji „uniwersalny – partykularny", przy czym partykularny oznaczało po prostu narodowy. Teza, na której Josip Vidmar oparł swoją argumentację, była wyprowadzona z narracji modernistycznej, ale w ówczesnej Słowenii, zanurzonej w micie kultury narodowej (→ kultura), stanowiła pewne novum. Kultura, powiada Josip Vidmar, to wartość najwyższa i uniwersalna, jej emanacjami są poszczególne kultury narodowe. Obowiązek moralny wobec kultury narodowej może stać w sprzeczności z potrzebą uczestnictwa w wymianie myśli z wyzwoloną, liberalną wspólnotą istniejącą w rozumowaniu Vidmara poza kulturą narodową, jako oddzielny byt. Dzisiejsze debaty publicystyczne dotyczące projektu Unii Europejskiej czasami powtarzają argumenty zawarte w publikacji Vidmara, co może świadczyć o tym, że wyobrażenie o istnieniu uniwersalnej wspólnoty znajdującej się poza kulturą, w imieniu której wypowiadają się autorzy artykułów, wciąż nie zostało przezwyciężone.

Po drugiej wojnie światowej wyżej opisane rozumienie uniwersalizmu wynikające z przesłanek płynących z historycznego materializmu w prawie niezmienionej formie obowiązywało jako oficjalna wykładnia i stanowiło część szkolnych programów. Towarzyszyła mu partykularna narracja narodowo-patriotyczna oparta na gorzkim umiłowaniu ojczyzny Cankara i wzmocniona ewolucyjnym optymizmem Kardelja. Równolegle i na pozór bezkonfliktowo obowiązywało kontekstualne rozumienie narodu, zgodnie z którym naród jest strukturą przejściową, powstałą na pewnym etapie rozwoju sił produkcyjnych w epoce kapitalizmu, i jako kategoria historyczna powinien zniknąć wraz z nadejściem nowej historii, ponieważ rozwój sił produkcji i stosunków społecznych powoli zmieni świadomość ludzi i spowoduje, że człowiek stanie się bezpośrednio obywatelem świata. Przekonanie o nadejściu uniwersalnej wspólnoty, która powstanie w wyniku osiągnięcia odpowiedniego stopnia rozwoju, w latach 80. wyrażali nie tylko politycy, ale również filozofowie i socjologowie, np. Ivan Urbančič (*Konec naroda kot znamenje zgodbe nove epohe*, 1981) czy Dušan Pirjevec, (*Vprašanje naroda*, 1978). Równolegle prowadzono krytykę uniwersalizmu chrześcijańskiego, ukazując go najczęściej jako „wybrakowany", „niepełny" uniwersalizm oświeceniowy, który zatrzymał się na granicach konfesji, a nie jako konkurencyjną interpretację rzeczywistości.

Powiązane z uniwersalizmem pojęcie „globalizacja" weszło do języka słoweńskiego za pośrednictwem angielskiego wraz z jego podstawowym znaczeniem: „proces, w którym świat się zmienia, łączy w gospodarczą i informacyjną spójną całość" (*Slovar novejšega besedja*, 2014). Poważniejsza debata dotycząca innych wymiarów semantycznych rozgorzała przy okazji publikacji tomu esejów *Postmoderna sfinga* Aleša Debeljaka w 1989 roku. Już w owym okresie globalizacja, rozumiana jako jedna z faz (lub ostatnia faza) uniwersalizmu oświeceniowego, oznaczała proces, który nie jest zakorzeniony w żadnej esencjonalnie rozumianej naturze. Połączenie między różnorodnością a jednością zostało zerwane, rzeczy usamodzielniły się (spełniony postulat wolności) i wykazują tendencję do coraz większego rozdrobnienia. Podobnie jak procesy modernizacyjne na początku XX wieku, globalizacja w większości współczesnych tekstów publicystycznych jest postrzegana jako niszczący żywioł, zjawisko pozbawione jasno sprecyzowanego celu, niemające przejrzystej narracji i dlatego wyjątkowo niebezpieczne.

Kocjančič G., *Razbitje: sedem radikalnih esejev*, Ljubljana 2009; Močnik R., *O pisanju zgodovine*, Ljubljana 2015; Rotar B., *Odbiranje iz preteklosti: Okviri, mreže, orientirji, časi kulturnega življenja v dolgem 19. stoletju*, Koper 2007; Urbančič I., *Poglavitne ideje slovenskih filozofov*, Ljubljana 1971.

Jasmina Šuler-Galos

ANEKS. ANAMNEZA

OŚWIATA

Termin „oświata" w potocznym odbiorze uchodzi za synonim edukacji (łac. *educatio* ‘wychowanie’, ‘wykształcenie’) i oznacza przekazywanie wiedzy i umiejętności, jak również działania organizacyjne: powoływanie wyspecjalizowanych instytucji, wypracowywanie modeli nauczania. W językach słowiańskich termin ten, budzący jednoznaczne konotacje z oświeceniem (→ oświecenie), w swoim polu semantycznym zawiera odniesienia do samej epoki światła i do edukacji jako światłości. Tradycyjne (→ tradycja) zadania procesu nauczania, które polegają na przekazywaniu z pokolenia na pokolenie wierzeń, wartości, umiejętności, wynalazków technicznych, zwyczajów, to proces ciągły i każda z epok w historii wypracowywała sobie właściwe jego rozumienie, ale epoka oświecenia pod tym względem odegrała rolę szczególnie doniosłą, gdyż edukacji nadała znaczenie quasi-sakralne. Uczyniła z niej narzędzie postępu ludzkości (→ postęp) i ustanowiła oświatę jako „światłość dla ludów", co można uznać za parafrazę starotestamentowego konceptu Mesjasza jako „światłości dla pogan" (Iz 49,6).

Oświata jako oświecenie

Dla formowania się polifonicznej idei edukacji w okresie oświecenia fundamentalne znaczenie miało poprzedzające tę epokę doświadczenie reformacji (→ reformacja). Wykraczający poza granice konfesyjne zwrot ku językom narodowym w Europie łacińskiej, ambitne przedsięwzięcia wydawnicze (wspomagane przez coraz bardziej powszechny w użyciu wynalazek druku i coraz szersze grono odbiorców), przewartościowanie humanistycznej idei człowieka wykształconego (→ humanizm), pogłębiająca się dyferencjacja religijna i światopoglądowa, wszystko to niosło ogromny potencjał mobilizacyjny zorientowany na formowanie człowieka. Jak dowodził Charles Taylor w książce *A Secular Age* (2007), już rok 1500 może być uznany za symboliczny *limes*, po jego przekroczeniu ludzka „ogłada" stała się nową wartością, do której należało dążyć niezależnie od uwarunkowanych konfesyjnie (→ konfesje) wartości wpajanych młodym ludziom w procesie nauczania religijnego, podporządkowanego stratyfikacji społecznej w poszczególnych krajach.

Epoka reformacji przyniosła kult rozumu jako narzędzia dochodzenia prawdy w refleksji teologicznej. Wbrew ograniczeniom cenzury kościelnej (jak wiadomo, nie tylko katolickiej) rozwijały się gwarantujące przepływ idei ponadnarodowe „gildie" myślicieli, jak na przykład słynna, nigdy niesformalizowana *Respublica litteraria.* Wiek reformacji i kontrreformacji był okresem wielkich (często wymuszonych) migracji ludzi, co sprzyjało rozpowszechnianiu różnego rodzaju nowinek. Choć badacze historii myśli pedagogicznej epoki oświecenia kładą nacisk głównie na dokonania Johna Locke’a czy

Jeana-Jacques'a Rousseau, we współczesnej refleksji na ten temat (m.in. w dziełach Jonathana Israela) coraz mocniej dochodzi do głosu przekonanie o istotnym znaczeniu zjawisk, które zachodziły na obrzeżach głównych centrów kultury ówczesnej Europy, czego przykładem może być socynianizm braci polskich po ich wygnaniu do Holandii, uznany przez część Kościołów protestanckich i przez Kościół katolicki za szkodliwą herezję, a postrzegany dziś jako prekursor tolerancji religijnej i źródło laickich nurtów tzw. radykalnego oświecenia. A te z kolei rzutowały na projekty oświatowe.

Myślicielem, który w duchu reformacyjnym zapoczątkował systematyczną refleksję nad problematyką pedagogiczną, był biskup braci czeskich (Jednota bratrská) Jan Ámos Komenský (1592–1670). Swój dorobek poświęcony pedagogice ogólnej, dydaktyce i formacji religijnej i moralnej zebrał m.in. w dziele *Didactica magna* (1638). Jego projekt egalitarnego systemu kształcenia obejmował wszystkie dzieci i młodzież, niezależnie od stanu i płci, i stawiał sobie za cel wyposażenie uczniów w konieczną wiedzę, a zarazem oswojenie ich z etykietą i nauką moralną. Tłumaczony na wiele języków podręcznik dla dzieci *Orbis sensualium pictus* (1658) stał się jednym z najbardziej znanych kompendiów dydaktycznych tamtych czasów.

Czasy działalności Komenskiego były zarazem w katolickich krajach Europy okresem upadku szkolnictwa kierowanego przez zakony (m.in. jezuitów i pijarów), anachronicznego i nacechowanego nietolerancją religijną i bigoterią. W kolejnym stuleciu pewną alternatywą stały się tworzone w niektórych krajach (np. w Prusach Fryderyka II Wielkiego czy w Polsce) laickie szkoły rycerskie objęte mecenatem państwa i zorientowane na kształcenie przyszłych wojskowych i urzędników. Szkoły te, odpowiadające potrzebom zmieniającego się życia społecznego, tworzyły podwaliny pod przyszłe systemy oświaty publicznej, organizowane i kontrolowane przez państwa. Jednym z przykładów jest wprowadzenie przez króla Danii czy wspomnianego tu Fryderyka II powszechnego nauczania elementarnego. Ogromny wpływ na tego rodzaju decyzje w owym czasie miał fakt przynależności władców do masonerii, która w krajach protestanckich obejmowała rodziny panujące, urzędników administracji, a nawet elity kościelne.

Zapominać jednak nie należy, że w XVIII wieku jedna z najważniejszych reform edukacji „wieku rozumu" została przeprowadzona przez dwór austriacki. Przeszły one do historii jako tzw. reformy józefińskie. Powołana w 1760 roku Komisja ds. Cenzury (Studien- und Bücher-Zensur-Hofkommission) dała początek scentralizowanej, administracyjnej polityce edukacyjnej. W 1775 roku Maria Teresa wprowadziła powszechną edukację dla wszystkich dzieci obojga płci w wieku od sześciu do dwunastu lat.

Na Wyspach Brytyjskich w XVII stuleciu do rzeczników przewartościowania tradycyjnego podejścia do oświaty należał Anglik John Locke, który w dziele *Essay Concerning Human Understanding* (1690) rozwinął myśl, że dusza każdego nowo narodzonego dziecka stanowi *tabula rasa* i stopniowo zapełnia się doznaniami zmysłowymi, które umysł przetwarza w coraz bardziej złożone idee. Locke posługiwał się konceptem Arystotelesa, odrzucając kartezjańskie pojęcie idei wrodzonych, jak również wszelkie koncepcje pokrewne. Proces uczenia się opisywał w kategoriach psychologicznych. Nabyte w takim wychowaniu cechy nie są przekazywane dziedzicznie i dlatego wobec każdej nowej jednostki, a także wobec każdego nowego pokolenia społeczeństwo musi jeszcze raz wypełnić swoje zadanie edukacyjno-formujące. Istoty, które urodziły się egoistyczne i aspołeczne, należy w procesie formowania przeobrazić w ludzi zdolnych do prowadzenia życia w zgodzie z kodeksem moralnym, przysposobionych społecznie. W takim sensie wychowanie nie rozwija w człowieku potencjalnych talentów i zdolności, lecz formuje nową istotę. Przyjaciel Locke'a, angielski filozof etyki Anthony Shaftesbury,

autor *Letters to a Young Man at the University* (1716), spodziewał się, iż stosowne formowanie młodego człowieka może mu dopomóc w prowadzeniu godnego życia. Teza Locke'a miała daleko idące konsekwencje – kształtowanie człowieka zostało uzależnione wyłącznie od czynników zewnętrznych i procesu socjalizacji. Co „zapisać" na tej pustej tabliczce? Oto wielkie pytanie, przed którym stanęła myśl pedagogiczna.

William James, twórca filozoficznego nurtu zwanego pragmatyzmem, zwrócił uwagę na narodową specyfikę kształcenia uniwersyteckiego. Porównując uniwersytety niemieckie z angielskimi, doszedł do wniosku, że Niemcy stawiają sobie za cel nadrzędny uczynienie studiujących narzędziem postępu naukowego, natomiast w Anglii celem edukacji wyższej jest raczej wychowanie pewnego typu ludzi – gentlemanów. Ułożenie gentlemana w XVIII i XIX wieku uważane było za najważniejsze zadanie i choć towarzyszyć temu musiało opanowanie odpowiedniej wiedzy, nie było ono celem samym w sobie, jak pisał John Henry Newman (1801–1890) w dziele *Idea of a University* (1852). Wybijający się na plan pierwszy aspekt formacyjny (*formation*) angielskiego systemu edukacji szedł w parze z prestiżem przedmiotów humanistycznych, zwłaszcza literatury klasycznej (→ humanizm). Zarazem stratyfikacja społeczna w Anglii stawiała kształceniu bariery stanowe, pokonywane coraz skuteczniej dopiero w XX wieku. Podejmując problem rytualizacji kształcenia elit i tworzenia barier hamujących awans warstw niżej sytuowanych, Roger Scruton w *The Idea of a University* (2010) przedstawił kwestię współczesnej egalitaryzacji brytyjskich uniwersytetów, a wraz z tym zmiany priorytetów kształcenia, gdzie element formacyjny ustąpił miejsca pragmatyzmowi programów nauczania zorientowanych na upowszechnianie wiedzy.

Niezwykle popularne w Europie dzieło pedagogiczne Locke'a *Some Thoughts Concerning Education* (1693) wywarło istotny wpływ na Jeana-Jacques'a Rousseau, jednak jego koncepcje odbiegały daleko od Locke'owskiej idei edukacji. Rousseau uważał, że wychowanie polega na przyzwoleniu na rozwój dziecka, gdzie pierwsze i ostatnie słowo należy do natury. Twierdził, że ludzie rodzą się dobrzy, a edukacja powinna wspierać swobodny rozwój wrodzonych predyspozycji i talentów (*Juli ou la Nouvelle Héloïse*, 1760, 1761). W *Projet pour l'éducation de M. De Sainte-Marie* (1740) przedstawił podstawy swojej strategii pedagogicznej: „Celem, jaki należy sobie postawić w wychowaniu młodego człowieka, jest ukształtowanie jego serca, rozsądku i inteligencji, i to w takiej kolejności, jak podałem. Większość nauczycieli, szczególnie pedantów, uważa za wyłączny cel dobrego wychowania zdobycie i nagromadzenie wiedzy". Idee te rozwinął w traktacie *Émile ou de l'Éducation* (1762), który zapewnił mu pozycję najwybitniejszego pedagoga tamtej doby. Zwolennicy Rousseau dążyli do odrzucenia ograniczeń hamujących swobodny rozwój człowieka. Podczas rewolucji francuskiej pojawiały się wszakże koncepty konkurencyjne dla tego sposobu myślenia, które edukację sprowadzały do formowania nowego człowieka, w pełni oddanego republice (co głosił niejednoznaczny w swych postawach Georges Danton). Późniejsze fluktuacje polityczne we Francji, walki między zwalczającymi się stronnictwami, kiedy coraz większą rolę odgrywało wolnomularstwo, w 1905 roku przyczyniły się ostatecznie do zwycięstwa idei sekularyzacji (→ sekularyzacja), w przypadku szkolnictwa niekonfesyjnego przekładającą się na jego programową laicyzację. W wieku XX tendencja ta została umocniona przez utrwalony zwyczaj powierzania teki ministra edukacji masonom. Jak dowodził Marc Fimaroli w książce *L'État culturel. Essai sur une religion moderne* (1991) ten powszechnie znany fakt opanowania środowisk urzędniczych i edukacyjnych przez członków masonerii wiązany bywa zarówno z popularnością idei liberalizmu (→ liberalizm), jak i socjalizmu (→ socjalizm) we Francji, zwłaszcza w projektach eksponujących rolę państwa jako podmiotu edukującego.

Idee Rousseau silnie wpłynęły na Immanuela Kanta, czemu dał wyraz m.in. w wykładach *Vorlesung über Pädagogik* (1803), gdzie podejmował myśl, że dziecku nie należy przeszkadzać w jego rozwoju wynikającym ze stosownego wyposażenia przez naturę. Zarazem jednak wychowanie jest tym, co odróżnia człowieka od zwierzęcia, co nadaje człowiekowi status nadbiologiczny, ma więc dla ludzkiego istnienia fundamentalne (→ kształcenie) znaczenie.

W Niemczech związek działalności edukacyjnej (w wąskim znaczeniu – pedagogicznej) z badawczą został umocniony przez wybitnego uczonego i reformatora systemu kształcenia Wilhelma von Humboldta, którego imię nosi założony w 1810 roku uniwersytet w Berlinie. Jest to wzór współczesnego uniwersytetu łączącego kształcenie z działanością badawczą. Ponowoczesność jednak odrzuca ten model – w słynnej pracy *La Condition postmoderne* (1979) Jean-François Lyotard pisał: „W Humboldtowskim modelu uniwersytetu każda nauka zajmuje swoje miejsce w systemie, który zwieńcza spekulacja. Wkraczanie jednej nauki na obszar drugiej może wywoływać tylko zamęt, «szumy» w systemie. Współpraca między dyscyplinami może mieć miejsce tylko na poziomie spekulatywnym, w głowach filozofów. Natomiast idea interdyscyplinarności we właściwym sensie należy do epoki delegitymizacji i ekspansji empiryzmu. Wiedza nie jest już urzeczywistnianiem życia ducha ani emancypacją ludzkości" (J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, 1997, s. 146).

Jednym z najsłynniejszych systemów pedagogicznych XX wieku była pedagogika waldorfska propagowana przez Rudolfa Steinera. Urzeczywistniła holistyczne podejście, którego celem był całościowy rozwój twórczych zdolności dziecka.

Innym wpływowym systemem pedagogicznym była oparta na ideach anarchistycznych (→ anarchizm) Międzynarodowa Liga Nowego Wychowania, powołana do życia w 1908 roku w Paryżu.

Modele oświaty

Humanistyczny ideał wykształcenia (→ humanizm) wyniósł na piedestał harmonijnego i autonomicznego człowieka. Wykształcenie humanistyczne na poziomie uniwersyteckim obejmowało podstawowe dyscypliny klasyczne: filologię, historię, prawo, filozofię, religioznawstwo itd. Była to wiedza pozwalająca na wyrobienie sobie postawy światopoglądowej. Uniwersytet dawał przygotowanie teoretyczne umożliwiające dalszą samodzielną refleksję na będące przemiotem studiów tematy (→ kształcenie). Z biegiem czasu humanistyczny ideał kształcenia zaczął stopniowo odsuwać się na dalszy plan. Dało to o sobie znać już w XVII stuleciu, kiedy rozwój nauk eksperymentalnych przygotował grunt pod rewolucję industrialną wymagającą właśnie dopływu ludzi wykształconych zawodowo w takich dziedzinach, jak ekonomia, technika, rolnictwo. W edukacji uniwersyteckiej troska o kształtowanie osobowości po raz pierwszy starła się z pragmatyzmem o charakterze rynkowym. W połowie XIX wieku w Niemczech doszło do przełomu w tamtejszej tradycji intelektualnej (→ kształcenie); pojawił się podział nauk na: *Geisteswissenschaften* (nauki o duchu) i *Naturwissenschaften* (nauki przyrodnicze). Podział ten, traktowany jako profil kształcenia jeszcze na średnim etapie edukacji, omawiany był przez Friedricha Paulsena w jego znanej rozprawie *Das Realgymnasium und die humanistische Bildung* (1889). Dylemat „wykształcenie humanistyczne czy realne" wywołał burzliwą reakcję opinii publicznej, a przewaga poparcia dla jednego lub drugiego modelu odzwierciedla ważne zmiany w samym społeczeństwie.

Komentując kondycję tradycji humanistycznej, Hans Gadamer (*Wahrheit und Methode*, 1960) zwrócił uwagę na fakt pewnej wyniosłości nauk humanistycznych, które na gruncie niemieckim wykształciły własną tożsamość jako rzecznik humanizmu, choć nazwa „nauki o duchu" została zmieniona na „nauki humanistyczne" dopiero w drugiej połowie XX wieku.

Na przełomie XIX i XX wieku neokantyści badeńscy (Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert) zaproponowali podział nauk na nomotetyczne (formułujące prawa) i idiograficzne (opisujące i wyjaśniające). Ta sytuacja w filozofii nauki bezpośrednio odbiła się na filozofii kształcenia. W XX wieku, zwłaszcza w jego drugiej połowie, w filozofii kształcenia starły się dwie szkoły – analityczna i kontynentalna – które w istocie urzeczywistniały dwa podstawowe nurty filozofii XX-wiecznej. Głównymi reprezentantami pierwszej byli Karl Popper, Ludwig Wittgenstein, Jean Piaget i Konrad Lorenz. Egzystencjalny lub hermeneutyczny typ filozofii, znacznie bardziej zorientowany na humanistykę, w punkcie wyjścia niektórych koncepcji stanowi wyraźne odbicie postaw religijnych. Dobitną ilustracją tego sposobu rozumowania są słynne słowa Martina Heideggera (pochodzące z jego wykładu wygłoszonego na Uniwersytecie we Fryburgu w 1969 roku), że nauka nie myśli. Jak wyjaśniał, oznacza to, że nauka nie porusza się w wymiarze filozofii. Humanistyka (*the humanities*) została stanowczo wyodrębniona od nauki, czyli od całej wiedzy z zakresu przyrodoznawstwa.

Ważną postacią związaną z obydwoma nurtami – filozofii analitycznej i kontynentalnej – był amerykański filozof Richard Rorty, który wprowadził neologizm edyfikacja (*edification*). W znakomitej pracy *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) określił w ten sposób proces kształtowania samego siebie, jako że „edukacja" (*education*) brzmiała dla niego dość nudno, a kategoria *Bildung* (kształcenie) – zdecydowanie obco. Dla ciekawszego sposobu rozmowy wolał termin edyfikacja, czyli pouczenie. Filozofowie „edyfikatorzy" nie widzieli siebie jako odkrywców prawdy obiektywnej (np. „czym jest filozofia?"). Chcieli być raczej postrzegani jako partnerzy do rozmowy. Na tym polega ich znaczenie dla edukacji. Jako forma dyskursu hermeneutycznego edyfikacja dała dwojaką możliwość – zarówno włączenia ucznia w daną tradycję kulturową, jak i (przede wszystkim) samokształcenia, samodoskonalenia, wybiórczego odnoszenia się do realiów kulturowych.

Filozofowie postmodernizmu są nastawieni krytycznie do dominującej w całym procesie kształcenia preferencji dla nauk przyrodniczych, jako że podstawowym postulatem ich postawy myślowej jest sceptycyzm wobec stabilności i niewzruszoności cechujących według nich wiedzę dostarczaną przez naukę. Przesądy, które zwalczali filozofowie oświecenia, aby utorować drogę rozumowi, dziś mają już naturę racjonalną. Celem ataków stał się sam rozum i jego absolutna dominacja. Proponuje się wiele alternatyw dla tej klasycznej racjonalności, w tym wiele takich komponentów, jak emocje i motywy religijne, które dla starego typu myślenia byłyby niedopuszczalne.

Oprócz tego uniwersytety z racji swej nazwy w epoce ponowoczesności nie mogłyby istnieć – ponowoczesność i uniwersalność są spolaryzowane, wykluczają się nawzajem. Współczesne uniwersytety stanowią odmienny typ instytucji kształcenia wyższego – ich sprofilowanie czyni tę różnicę jeszcze wyraźniejszą. Mówi się o Końcu uniwersytetu (tak jak mówi się m.in. o Końcu historii i Końcu człowieka). Z punktu widzenia filozofii o końcu świadczy to, że główne idee założycielskie uniwersytetów – wiedza, prawda i rozum – dziś są bardziej płynne niż kiedykolwiek wcześniej. Uniwersytet nie może już dłużej być ich ostatnim strażnikiem. W znaczeniu socjologicznym uniwersytet przekształcił się w część aparatu państwowego, jako że społeczeństwa widzą w nim środek

służący realizacji własnych interesów w ekonomii globalnej. W perspektywie ideowej uniwersytet jest już zatomizowany, a w kulturowej – znajduje się w rozsypce (*The Blackwell Guide to Philosophy of Education*, 2003).

Idee oświaty w Rosji

Najważniejsze etapy historii edukacji w Rosji można wyróżnić na podstawie ich związku ze znaczącymi postaciami polityki. Niezależnie jednak od zmiany paradygmatu społeczno-politycznego oświata zawsze była postrzegana jako narzędzie w rękach państwa, które stosuje je dla przygotowania kadr administracyjnych. Dlatego to właśnie państwo było zawsze głównym sponsorem edukacji w Rosji.

Tendencję tę zapoczątkował Piotr I, jednak na większą skalę sukcesy w sferze oświaty zaczęto odnosić za panowania Katarzyny II Wielkiej, kiedy zakładano szkoły ludowe zapewniające podstawową umiejętność pisania i czytania, a tym samym kształtujące warstwę tzw. raznoczyńców. Założony w 1755 roku, głównie dzięki staraniom wszechstronnego uczonego Michaiła Łomonosowa, Moskiewski Uniwersytet Państwowy nosi jego imię po dziś dzień. Początkowo składał się z trzech wydziałów – prawa, filozofii i medycyny, a brak wydziału teologii był cechą charakterystyczną odróżniającą go od uniwersytetów zachodnich. Uniwersytet Moskiewski natychmiast stał się ośrodkiem nauczania świeckiego. Na wydziale medycyny zapoznawano studentów z naukami ścisłymi, na wydziale filozoficznym – z historyczno-filologicznymi. Instytucja pełniła funkcje nie tylko edukacyjne, lecz również naukowo-badawcze, w tym celu jednocześnie powołano nawet dodatkowe urzędy. Tym sposobem połączenie działalności naukowej z pedagogiczną znalazło wyraz w koncepcji pierwszej instytucji szkolnictwa wyższego w Rosji.

Na początku XIX wieku, w czasach Aleksandra I, pojawiła się instytucja oświaty ludowej, a kształcenie w szkołach ludowych stało się systemowe. Zaistniała ciągłość programów nauczania między poszczególnymi elementami tego systemu – uniwersytetami, gimnazjami, szkołami gminnymi i kościelnymi szkołami parafialnymi. Reforma włościańska w 1864 roku zapoczątkowała rozległy ruch edukacyjny, zwany narodnictwem, którego celem było zaangażowanie jak największej liczby nauczycieli, którzy nieśliby oświatę najniższym warstwom społecznym (→ agraryzm; → socjalizm).

Bezpośrednio po rewolucji październikowej w 1917 roku w rosyjskim systemie kształcenia nacisk został położony na wychowanie (wychowanie na nowo), a w kręgu nauczanych przedmiotów wybór padł na nauki ścisłe i polityczne. W 1919 roku został ogłoszony dekret o likwidacji analfabetyzmu (*ликбез*), na jego mocy wszyscy ludzie w wieku od ośmiu do pięćdziesięciu lat, którzy nie umieli czytać i pisać, zostali zobowiązani do nabycia tych umiejętności w języku rosyjskim lub swoim ojczystym. Kolejny przełom w kwestii kształcenia nastąpił pod koniec lat 20. XX wieku. Wezwanie do budowy materialno-technicznej bazy przyszłego społeczeństwa socjalistycznego, a zwłaszcza industrializacji, sprawiło, że również szkoła znalazła się w orbicie służby Krajowi Rad. Od 1929 roku chodziło o zawodową politechniczną szkołę ogólnokształcącą z praktyką w produkcji. Był to długoterminowy program rozwoju edukacji ludowej. Szkoła stała się narzędziem, dzięki któremu państwo mogło tworzyć swoje „kadry", kształtować obywateli radzieckich. Przez długi okres – od lat 30. do 60. XX wieku – radziecki system pedagogiczny koncentrował się na formowaniu umiejącej pisać i czytać młodzieży, zaznajomionej z podstawowymi pojęciami naukowymi, która byłaby godna odnaleźć

swoje miejsce w produkcji. Ideał wszechstronnej i zrównoważonej osobowości stał się aktualny później, w połowie lat 60., i wywarł znaczny wpływ na wychowanie i nauczanie w tzw. obozie socjalistycznym.

Szczególnym momentem w historii rosyjskiego narodowego systemu wychowania był początkowy okres istnienia państwa radzieckiego. Siergiej Hessen, jeden z wielu rosyjskich inteligentów, którzy wyemigrowali z kraju, na początku lat 30. na łamach bułgarskiego czasopisma „Философски преглед" opisywał losy komunistycznego ideału edukacyjnego. Wyodrębnił cztery fazy w rozwoju szkoły radzieckiej: 1) w pełni upolitycznioną pedagogikę (kierowała się założeniem, że szkoła jest wyłącznie nadbudową stosunków produkcji); 2) „nową politykę kulturową" (odpowiednik Nowej Polityki Ekonomicznej – NEP); 3) przygotowywanie wyłącznie kadr komunistycznych – „specjalistów" wiernych partii; 4) totalną militaryzację. Komunistyczny ideał edukacyjny, będący radykalną pedagogiką „nowego wychowania", załamał się, autonomia wartości edukacyjnej padła ofiarą państwowej polityki silnej ręki. Historycznym przeznaczeniem komunistycznego ideału edukacyjnego było zaliczenie go do „czerwonego militaryzmu".

The Blackwell Guide to Philosophy of Education, Blackwell Publishing 2003; Bieri P., *Wie wäre es, gebildet zu sein?*, „Neue Zürcher Zeitung", 6 XI 2005; Gadamer H.-G., *Prawda i metoda*: *zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2007; *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, red. A. de Lazari, t. 3, Łódź 2000, s. 226–227; *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, red. A. de Lazari, t. 4, Łódź 2001, s. 350–358; James W., *Pragmatyzm: nowa nazwa kilku starych metod myślenia: popularne wykłady z filozofii*, przeł. M. Filipczuk, Kraków 2004; Janowski M., *Narodziny inteligencji 1750–1831*, Warszawa 2008; Lyotard J.-F., *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997; Rorty R., *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 1994; Rorty R., *Wychowanie bez dogmatu*, „Ameryka" 1990, nr 236, s. 44–47; Scruton R., *Koniec uniwersytetu*, przeł. D. Chabrajska, „Ethos" 2015, nr 1 (109), s. 53–63.

Nina Dimitrowa (tłum. *Krzysztof Usakiewicz*)

Oświata w Grecji
(XVIII–XIX wiek)

Począwszy od XVIII wieku na szeroko rozumianym terytorium Grecji pod panowaniem osmańskim zaszły istotne zmiany w oświacie, przede wszystkim nastąpił wzrost liczby szkół i uczniów, ponieważ ograniczona została zależność nauczania od Kościoła, wcześniej mająca decydujące znaczenie. Wraz z umacnianiem się warstwy kupieckiej, rozprzestrzenianiem się idei oświecenia i stopniowym rozwojem ideologii etnicznej zaczęła być widoczna odnowa w strukturach systemu szkolnictwa, powiązana z malejącym wpływem Kościoła na kwestie oświatowe. W okresie panowania osmańskiego (XVI–XVIII wiek) występowały dwa typy szkół: niższe (poziom podstawowy) i średnie (lekcje greki). W tych pierwszych dzieci uczyły się czytać i pisać (korzystając z wydawnictw kościelnych) oraz rachować, w drugich, których główną cechą było nastawienie na filozofię Arystotelesa, uczniowie zaznajamiali się ze starożytną greką przez szczegółową naukę składni i gramatyki oraz studiowanie dawnych tekstów. Jednak w końcu

XVIII, a zwłaszcza na początku XIX wieku oświata weszła w nową fazę pod wpływem idei neohelleńskiego oświecenia. Sprzeciwiono się szkole tradycyjnego typu działającej pod pośrednim wpływem Kościoła i zaproponowano zastąpienie jej wersją nowoczesną (poziom średni lub wyższy), w której położono by nacisk na klasyczną filologię grecką, filozofię i wiedzę ogólną, przyswajane za pomocą nowoczesnych metod nauczania; zwłaszcza w latach 1780–1820 założono lub zreorganizowano wiele godnych uwagi szkół średnich tak, by odzwierciedlały ducha odnowy. Były wśród nich: szkoła Kaplanisa w Janinie (ok. 1800), zreorganizowane szkoły Księstw Naddunajskich w Bukareszcie i Jassach oraz szkoły Patriarchatu Konstantynopola (1804). Jednakże awangardę oświatową stanowiły przede wszystkim filologiczna szkoła średnia (*gymnasio*) w Smyrnie (1809–1819), Akademia Chanijska (1800–1821) i szkoła na Chios (1815–1821).

Warto zwrócić uwagę, że w ważnych ośrodkach greckiej diaspory (Wenecja, Livorno, Wiedeń, Triest, Miszkolc, Odessa i inne), czyli w miastach, do których w czasach osmańskich przenosili się osiedleńcy greccy z wielu punktów szeroko rozumianych greckich rejonów terytorium osmańskiego, działały szkoły z bibliotekami, gdzie uczniowie zdobywali podstawowe wykształcenie (czytanie i rachowanie) oraz znajomość współczesnego, „ludowego" języka greckiego (czyli nie starożytnej greki). Uczyli się także geografii, niezbędnej w kupieckim zawodzie, a zgodnie z duchem oświecenia również historii i języków obcych: włoskiego, niemieckiego, węgierskiego, rosyjskiego i innych używanych w krajach goszczących osiedleńców.

Po zakończeniu powstania greckiego, gdy kraj znajdował się pod rządami Joanisa Kapodistriasa (1828–1831), w ramach organizacji powstającego państwa greckiego podjęto wysiłek stworzenia oświaty na poziomie podstawowym (czytanie, pisanie, praktyczna nauka rachunków), a także oświaty zawodowej, która umożliwiałaby dzieciom zdobycie podstawowych umiejętności potrzebnych w zajęciach dających utrzymanie. Założono ponad sto szkół wszystkich poziomów zaspokajających potrzeby edukacyjne dzieci należących do najniższych warstw społecznych. Część dzieci z zamożnych rodzin uczyła się jednak w domu i miała prywatnych nauczycieli, a praktyka ta trwała przez cały XIX wiek. Za rządów Kapodistriasa podjęto też wysiłek stworzenia oświaty dla dziewcząt, chociaż nie była to silnie odczuwana potrzeba. Przed 1830 rokiem założono szkoły dla dziewcząt w Atenach, Nafplio, Argos, Ermupolis i Eginie, prowadzone przez przedsiębiorstwa (Filomusos), gminy (Ermupolis), prywatnych obywateli (Danezis, Fandridis) i zagranicznych misjonarzy (Korck, Hilder, Hill).

Po utworzeniu Królestwa Grecji (1832), za panowania bawarskiego, fundamentem oświaty pierwszego, drugiego i trzeciego stopnia stały się dekrety z 1834, 1836 i 1837 roku. Należy zwrócić uwagę, że publiczna oświata współistniała z prywatną, która powstała dzięki aktywności oświatowej misjonarzy, a potem przejawiała się w uruchamianiu w Grecji sieci szkół mającej oparcie w klasie średniej greckiej diaspory. Jeśli chodzi o oświatę publiczną, zakładanie i organizację szkół powierzono gminom (po 1848 roku część wydatków pokrywało państwo), a wszystkie dzieci od piątego roku życia przechodziły czteroletnią naukę obowiązkową. Miały wówczas lekcje języka greckiego, czytania, pisania, rachunków, katechizmu, śpiewu, geografii, greckiej historii i nauk przyrodniczych, gimnastyki, ogrodnictwa, uprawy roli, sadownictwa i pszczelarstwa. Dekret z 1836 roku narzucał metodę nauczania wzajemnego, cieszącą się poparciem przedstawicieli greckiego oświecenia i przyjętą powszechnie przez administrację Joanisa Kapodistriasa. W 1834 roku założono szkołę pedagogiczną służącą kształceniu nauczycieli, a w jej pobliżu utworzono również wzorcową szkołę publiczną, w której przyszli nauczyciele mogli odbywać praktyki. Co istotne, zgodnie z prawami oświatowymi

króla Ottona państwo zorganizowało podstawową edukację dziewcząt i szkolenia nauczycieli, nie stworzyło jednak podstaw średniego i wyższego nauczania dla kobiet. Przeciwnie, nauczanie na wszystkich poziomach było dostępne tylko dla mężczyzn. Przez cały XIX wiek nie było państwowych średnich szkół dla dziewcząt, co sprawiało, że potrzeby dziewcząt chcących kontynuować naukę po szkole podstawowej zaspokajały zakłady prywatne.

W odróżnieniu od Kapodistriasa zainteresowanego szczególnie szkołami podstawowymi Bawarczycy zaczęli organizować grecką oświatę, kładąc nacisk na nauczanie średnie zorganizowane zgodnie z bawarskim modelem edukacyjnym. Grecka szkoła, do której chodziło się przez trzy lata, była obowiązkowa i wzorowana na *Lateinische Schule*, natomiast szkoła średnia – której celem było dostarczenie wiedzy przygotowującej do studiów uniwersyteckich – miała za wzorzec instytucję *Gymnasium*. Wreszcie Uniwersytet Ottoński w Atenach, pierwszy w państwie greckim, dzielił się zgodnie z modelem niemieckim na cztery fakultety: prawa, filozofii, medycyny i teologii.

Po detronizacji Ottona (1862) i wstąpieniu na tron Jerzego I (1864) grecka oświata popadła w stagnację, która trwała około 20 lat, przy czym cechami charakterystycznymi systemu oświatowego pozostawały nacisk na studia klasyczne, dążenie do uniformizacji i obniżenie statusu nauczania rolniczego, handlowego i technicznego. Ówcześni intelektualiści reagowali na stagnację w edukacji na wszystkich poziomach, a pierwszy wysiłek zmierzający do poprawy sytuacji podjęło założone w 1869 roku Ateńskie Stowarzyszenie Rozpowszechniania Greckich Liter, które wystąpiło z propozycjami modernizacji i zreformowania systemu edukacyjnego (m.in. przez zniesienie metody nauczania wzajemnego). Na mocy dekretu królewskiego z 1880 roku państwo zastąpiło metodę nauczania wzajemnego metodą współpracy dwóch nauczycieli. W 1885 roku zniesiono opłaty za szkoły podstawowe, natomiast w 1894 roku pierwszy raz opracowano szczegółowy program nauczania dla szkół podstawowych odniesiony do konkretnego materiału nauczania. W 1895 roku wraz z uchwaleniem nowego prawa oświatowego odnośnie do nauczania podstawowego system edukacyjny znalazł się w całkiem nowych realiach. Nacisk położono na organizację nauczania przedszkolnego, stworzono ramy dla zakładania przedszkoli prowadzonych nawet przez osoby prywatne. Wreszcie przez przygotowanie ustaw z 1899 roku dotyczących wszystkich trzech poziomów nauczania – które jednak nie przeszły przez parlament – podjęto nieudaną próbę zreformowania edukacji, obejmującą m.in. postulat wsparcia praktycznej orientacji nauczania na poziomie średnim przez zwiększenie umiejętności praktycznych i technicznych uczniów, wzmiankę o potrzebie doskonalenia nauczycieli szkół średnich i propozycję utworzenia katedry pedagogiki przy Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Ateńskiego.

Kitromilidis P.M., *Enlightenment Nationalism Orthodoxy*, Brookfield 1994.

Ikaros Mantuwalos (tłum. *Krzysztof Usakiewicz*)

Oświata
(Turcja)

Do XIX wieku edukacja wśród muzułmańskiej ludności imperium osmańskiego była głównie natury religijnej. Składała się z *'ilm*, czyli zdobywania wiedzy dotyczącej Boga, obowiązków wobec Niego i relacji między ludźmi niezbędnymi do wypełnienia tych obowiązków. Kiedy w drugiej połowie XVIII wieku zaczęto otwierać nowe szkoły, w których uczono przedmiotów świeckich, nabywana tam wiedza była dla odróżnienia nazywana *fen*, co oznaczało „praktyczną umiejętność", a z czasem słowo nabrało znaczenia „nauki ścisłej".

W tradycyjnym systemie oświaty szkoły były zakładane i utrzymywane przez fundacje religijne (*vakıf*). Na poziomie szkoły podstawowej uczniowie w szkołach koranicznych (*sıbyân mektebi*) mieli za zadanie nauczenie się na pamięć Koranu i poznanie podstawowych zasad islamu. Ponieważ uczono czytania religijnych tekstów w języku arabskim, uczniowie mieli trudności w zastosowania tej umiejętności do czytania tekstów w języku tureckim. Absolwenci szkół koranicznych nie nabywali wiedzy praktycznej. Uczniowie mogli kontynuować naukę w medresach, gdzie studiowali prawo islamskie wraz z egzegezą koraniczną, a językiem nauki był arabski. Alternatywą dla kształcenia w medresie były praktyczne zajęcia w cechach czy nauka kaligrafii przy skrybach pałacowych. Szkoła Pałacowa (*Enderûn*), gdzie młodzieńców pochodzących z dewszirme (z tur. *devşirmek* 'zbierać', 'wybierać') uczono przedmiotów niezwiązanych z islamem i dostarczano im wiedzy praktycznej, nie była dostępna dla zwykłych muzułmanów. Niemuzułmanie w imperium osmańskim, podzieleni wedle systemu milletów, mieli własny system szkolnictwa z programami niezależnymi od nauczanego w szkołach dla ludności muzułmańskiej.

Próby reformy systemu edukacji sięgają ostatnich dziesięcioleci XVIII wieku i związane były ze wzrastającą świadomością państwa w kwestii potrzeby zaadaptowania europejskich technologii i praktyk w armii i administracji. Dlatego też pierwszymi instytucjami, w których wprowadzano nauki ścisłe, były Szkoła Marynarki Wojennej (1773), Szkoła Inżynierii Wojskowej (1795) i Szkoła Administracji Państwowej (1859), gdzie miała się kształcić przyszła państwowa kadra urzędnicza.

Czołowi przedstawiciele ery Tanzimatu (1839–1876): Mustafa Reşid Pasza (1800–1858), Mehmed Emin Ali Pasza (1815–1871) i Fuad Pasza (1814–1869) uważali za kluczowe następujące zagadnienia w sferze oświaty: a) rozpowszechnienie i ulepszenie systemu edukacji szczególnie na poziomie podstawowym; b) zwiększenie liczby szkół średnich, które miały służyć za pomost między religijną edukacją szkół podstawowych a świecką edukacją oferowaną przez szkoły wyższe; c) objęcie edukacją średnią kobiet; d) założenie uniwersytetu. Zmiany zachodzące w osmańskim systemie oświaty w XIX i w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku skupiały się wokół trzech głównych obszarów; po pierwsze – sekularyzacji systemu edukacji, dla którego wzorem stał się model francuski, był to jeden z priorytetów ówczesnych reformatorów. Jednak w wysiłkach wprowadzenia nowoczesnego systemu oświaty osmańscy reformatorzy starali się pogodzić nauczaną od wieków wiedzę religijną (*'ilm*) z niezbędną „nową" wiedzą, definiowaną jako *ma'arif* – proces zaznajamiania się z nieznanymi zjawiskami i dziedzinami; po drugie – za oświatę odpowiedzialne było państwo, zaczęła więc być uważana za część służby publicznej; po trzecie – edukację uznano za warunek postępu cywilizacyjnego

i panaceum na problemy, z którym borykało się państwo, zarówno wewnętrzne, jak i niebezpieczeństwa zewnętrzne.

Punktem zwrotnym reformy edukacji było wprowadzenie Regulaminu Edukacji Publicznej (1869) – wzorowanego na raporcie francuskiego Ministerstwa Edukacji pod przewodnictwem Victora Duruy (1811–1894) – w którym nauka podstawowa, średnia i wyższa zostały włączone w jeden system administracyjny. W 1900 roku założony został pierwszy uniwersytet (Dar-ül Fünûn), w 1933 roku przekształcony w działający do dziś Uniwersytet Stambulski.

Jednym z najważniejszych symboli zmian w osmańskim systemie oświaty w drugiej połowie XIX wieku było Liceum Galatasaray (*Mekteb-i Sultânî*) powstałe w 1868 roku. Szkoła miała charakter elitarny i zgodnie z ideałami uniwersalnego patriotyzmu państwowego (osmanizmu) promowanymi przez reformatorów Tanzimatu było pierwszą szkołą dostosowaną do kształcenia uczniów różnych wyznań na poziomie wyższym z naciskiem na przedmioty ścisłe. Choć Liceum Galatasaray było instytucją państwową, przez dziesięciolecia dominowały w nim wpływy francuskie: pierwszy dyrektor był Francuzem, a nauka odbywała się w językach francuskim i osmańskim. Mury szkoły opuściły starannie wykształcone kadry urzędników państwowych, dyplomatów, lekarzy, pisarzy i przyszłych wykładowców uniwersyteckich, które odegrały ważną rolę w życiu imperium i wczesnej Republiki Turcji.

Osmańscy architekci nowego systemu oświaty w odróżnieniu od swoich europejskich odpowiedników, mieli ograniczoną bazę, na której mogli opierać własne projekty, dlatego też bardziej budowali nowy system od podstaw, niż reformowali istniejący. Jednym z czołowych autorów tych zmian był Selim Sabit Efendi (1829–1910) uważany za twórcę „nowoczesnej" osmańskiej edukacji na poziomie podstawowym. W rozprawie pedagogicznej *Rehnümâ-yı Muallimîn* (Podręcznik dla nauczycieli) (1870) zaproponował „nową metodę edukacyjną" (*usûl-u cedîd*), która opierała się na syntezie indywidualnych, grupowych i opartych na obserwacji metod nauczania. „Nową metodą edukacyjną" objęte zostały zarówno szkoły państwowe w stolicy, jak i w prowincjach państwa.

Ze względu na zmiany zachodzące w osmańskim systemie oświaty u schyłku imperium funkcjonowały równolegle cztery rodzaje szkół: a) tradycyjne szkoły koraniczne i medresy; b) świeckie szkoły zakładane od czasów Tanzimatu, które kształciły przyszłe państwowe kadry urzędnicze i elitę intelektualną; c) działające od początków imperium niezależne szkoły gmin niemuzułmańskich; d) szkoły zakładane od połowy XIX wieku przez zagraniczne misje katolickie i protestanckie, głównie francuskie i amerykańskie, a także przez żydowskie Alliance Israélite Universelle, do których uczęszczała coraz większa liczba uczniów muzułmańskich. Zakładane w późnym imperium osmańskim szkoły nowego typu stały się wzorcem dla szkół we wczesnej Republice Turcji, gdzie sekularyzacja nabrała dużo szybszego tempa, i w państwach powstałych na dawnych terytoriach imperium na Bałkanach i na Bliskim Wschodzie.

Ihsanoğlu E., *Science, Technology and Learning in the Ottoman Empire: Western Influence, Local Institutions and the Transfer of Knowledge*, Aldershot 2004; Somel S.A., *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire: 1839–1908: Islamization, Autocracy and Discipline*, Leiden 2001.

Paulina Dominik

TRADYCJA

Etymologia leksemu „tradycja" wywodzi się od łacińskiego słowa *tradere* ('przekazywać'). W podstawowym znaczeniu chodziło o przekazanie przedmiotu materialnego, z czasem także wartości niematerialnych – wiedzy, umiejętności, nawyków, obyczajów itd. Według najbardziej syntetyzującej, a zarazem uniwersalnej definicji Edwarda Shilsa przedstawionej w książce *Tradition* (1981) „tradycja" oznacza to, co w procesie socjalizacji (w drodze doświadczenia czy za pośrednictwem opowieści) jest „przekazywane" z pokolenia na pokolenie, z przeszłości ku przyszłości, jako korpus wartości, wierzeń, zasad i wzorców zachowania.

W tradycji myśli i uczucia pierwotnego wytwórcy odrywają się od niego i mogą być przekazywane niczym przedmiot materialny, co stanowi prawdziwy warunek rozwoju kultury, jak twierdził w *Philosophische Kultur* (1911) Georg Simmel.

W perspektywie socjologicznej tradycja jest mechanizmem reprodukcji społecznych instytucji i norm. W szerszym znaczeniu pod pojęciem „tradycja" można rozumieć w ogóle wszystko to, co będąc głęboko zakorzenione i trwałe w życiu społecznym, staje się najważniejszym czynnikiem regulującym stosunki społeczne. Tradycja jest zarówno samym procesem przekazywania danego dziedzictwa społecznego czy kulturowego, jak i treścią tego procesu, praktyką społeczną i obiektem metarefleksji nasilającej się wraz z poczuciem zagrożenia tradycji, jej wygasania lub wręcz przeciwnie – świadomej rewitalizacji, gdy z inicjatywy najmłodszej generacji następuje powrót do wartości najstarszego pokolenia, o czym pisał Jerzy Szacki (1929–2016) w rozprawie *Tradycja. Przegląd problematyki* (1971).

Tradycja jest zatem dziełem społeczeństwa, którą łączy wspólnota przeszłości i dziedzictwa kulturalnego podejmowanego, a zarazem weryfikowanego przez każdą generację. Ludzie pokładający w niej nadzieję, zwykle negatywnie odnoszą się zarówno do indywidualizmu, jak i do generowanych przez warunki historyczne zmian. W planie wspólnotowym tradycjonaliści utożsamiają obronę tradycji z walką o zachowanie unikatowych wartości własnej kultury. Tradycję konfrontują wtedy z unifikującą potęgą oświeceniowego uniwersalizmu.

Z ideą tradycji ściśle wiąże się pojęcie innowacji. Dla nowoczesnej świadomości tradycja jest wszystkim, co utraciło żywość na rzecz nowego i sprzeciwia się odnowie dla samej zasady. Zważywszy jednak, że każda innowacja potencjalnie stanowi przyszłą tradycję, rozróżnienie między tradycją a nowoczesnością nie jest oczywiste, a kwestia oceny pozostaje otwarta – zarówno jedną, jak i drugą stronę tej opozycji można ocenić tak pozytywnie, jak i negatywnie, o czym pisał m.in. socjolog Rudolf Stichweh w pracy *Ungleichzeitigkeit in der Weltgesellschaft. Zur Unterscheidung von Tradition und Moderne* (2000).

Od lat 80. XX wieku rozwija się (towarzysząca problematyce kształtowania tożsamości narodowej w XIX i XX wieku) refleksja na temat „tradycji wynalezionej". Jak podkreślał Eric Hobsbawm, jeden z redaktorów (oprócz Terence'a Rangera) antologii tekstów *The Invention of Tradition* (1983), cechą tak tworzonej tradycji jest sztuczność jej związków z przeszłością historyczną, do której chciałaby być odnoszona. Często tradycje aspirujące do miana pradawnych wcale nie mają długiego rodowodu i nieraz okazują się wynalezione. W definicji Hobsbawma „tradycja wynaleziona" oznacza sieć praktyk stosowanych według przyjętych otwarcie lub niejawnie zasad. Jej symboliczny lub rytualny charakter ma zaszczepić określone wartości i normy zachowania przez powtarzalność, co automatycznie sugeruje kontynuację przeszłości.

Typologie tradycji pozostają zbiorem otwartym, do którego mogą być włączane zjawiska poddane klasyfikacji według dowolnych kryteriów badawczych, np.:

– czas kształtowania tradycji – długotrwała lub intensywna;
– kryteria periodyzacji historii;
– rodzaj stosunków społecznych, zawodów itd.;
– pochodzenie tradycji i sposobu aktualizacji wartości kulturowych: pierwotne (stworzone nagle) i wtórne (stworzone z premedytacją, zakorzenione jako normy zachowania);
– sfera oddziaływania tradycji – religijne, filozoficzne itd.;
– typ oddziaływania tradycji – żywe lub „martwe”;
– rozumienie istoty znaczenia społecznego tradycji (w kontekście opozycji tradycjonalizm – nowoczesność), pozytywne – negatywne;
– sposoby transmisji, np. ustne, piśmiennicze, wizualne;
– gatunki artystyczne, typy instytucji itd.

Tradycja Święta

To określenie pierwotnie stosowane było w Kościołach chrześcijańskich w odniesieniu do Tradycji apostolskiej, uznawanej za fundament religii. Według słów św. Pawła: „Przekazałem wam na początku to, co przejąłem” (1 Kor 15,3). Z czasem znaczenie tego pojęcia zostało powiązane z konceptem „ciągłości apostolskiej” w Kościele. Tradycja Kościoła oznacza wówczas nieustanne przyjmowanie przez kolejne pokolenia Chrystusa i jego Słowa, przekazywanie jego obecności przez dzieła jego uczniów, świętych i nauczycieli Kościoła. To Święta, oparta na Boskim Objawieniu Tradycja, którą należy zachować i przekazać w nienaruszonym stanie. Zwyczaj cytowania nauk Ojców Kościoła równocześnie z Pismem Świętym trwa od V wieku i jest to nie zawsze uświadamiane dziedzictwo judaizmu.

Tradycja Święta ma swoją osobliwość na gruncie prawosławia. W języku greckim na określenie przekazywania i tradycji używa się tego samego leksemu – *παράδοση* (*paradosi*), co podkreśla semantykę terminu „tradycja” jako „przekazywania” czegoś. Współczesny historyk prawosławia John Meyendorff za główną cechę ortodoksji uznał właśnie wierność Tradycji: „«duchowi Chrystusa» w całej liturgii Kościoła, w całej tradycji świętości, w całej żywej gnosis Prawdy” (J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, 2007, s. 117), którą jest Chrystus. Teologia bizantyńska jest teologią doświadczenia indywidualnego, zanurzonego w Tradycji spotkania z Chrystusem; stąd w prawosławiu trudno jest mówić o odnowie Kościoła.

Przejawem owej wierności Tradycji w XX-wiecznej myśli prawosławnej pozostają na przykład koncepcje żyjącego na emigracji rosyjskiego filozofa i teologa Gieorgija Fłorowskiego. Zainicjował on w 1936 roku podczas Światowego Kongresu Teologicznego w Atenach syntezę neopatrystyczną, czy też neopatrystyczne odrodzenie, które poparło wielu innych wybitnych teologów prawosławnych, m.in. Władimir Łosski czy Dumitru Stăniloae. Polega ono na ponownym zwrocie ku wschodniej patrystyce i uaktualnieniu dziedzictwa bizantyńskich Ojców Kościoła. Obecnie jest to jedna z tendencji właściwych współczesnej teologii prawosławnej.

W pięciotomowym dziele poświęconym tradycji chrześcijańskiej (*The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, 1971–1989) amerykański historyk chrześcijaństwa Jaroslav Pelikan wyraził opinię, że termin „tradycja” ma sens, którego

nie da się pogodzić z ideą historii jako ruchu i przemiany. Tradycję uznaje się za starożytną, uświęconą przez stulecia, niezmienną, odwieczną, pierwotną – ona nie ma historii, o ile pod pojęciem „historia" rozumieć pojawienie się czegoś, co wcześniej nie istniało w czasie. Tradycja bez historii oznacza jednak zrównanie wszystkich stadiów rozwoju, który w ten sposób przekształca się w jedną statycznie zdefiniowaną prawdę. Słynny aforyzm Pelikana: „Tradycja jest żywą wiarą umarłych. Tradycjonalizm jest umarłą wiarą żywych" odkrywa dialektykę stosunków między tradycją a tradycjonalizmem, drogę do prawdziwej ciągłości chrześcijańskiej wiary, kultu i nauki. Z podejściem tym koresponduje m.in. myśl historyka filozofii Alasdaira MacIntyre'a, który na przykład w dziele *God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition* (2009) pokazał przekształcenia katolickiej tradycji filozofowania na przestrzeni dziejów, którą można zrozumieć tylko w jej rozwoju, a w szczególny sposób w kontekście toczących się współcześnie wojen kulturowych (→ kultura).

Tradycjonalizm

Tradycjonalizm rozumiany jako projekt kulturowy, obyczajowy i społeczny zorientowany jest ku przeszłości i jej wartościom. W przypadku wychylenia politycznego zbliża się do konserwatyzmu. Idealne formy ludzkiej koegzystencji odnajduje w przeszłości, która w rozumieniu tradycjonalistów nosi cechy złotego wieku, będącego źródłem wszelkich wartości. Tę deifikację przeszłości jako raju utraconego Joseph de Maistre (1753–1821) uważał za najistotniejszą cechę myśli tradycjonalistycznej (→ konserwatyzm).

Współczesny filozoficzny tradycjonalizm ukształtował się w latach 30. w Europie Zachodniej (Francja, Niemcy, Włochy) jako reakcja na powszechny kryzys materialny i duchowy po pierwszej wojnie światowej. Jego idee pokrywały się po części z głoszonymi przez konserwatyzm (→ rewolucja; → konserwatyzm). W owym czasie szczególnie pietystyczny stosunek do odpowiednio interpretowanych pierwotnych źródeł i ἀρχή (*arche*) przejawiali powiązani z nurtem ezoterycznym kultury europejskiej twórcy skrajnie prawicowego tradycjonalizmu integralnego, m.in. René Guénon (1886–1951) czy bardziej od niego radykalny i niezmienny w swych poglądach Julius Evola (1898–1974) (m.in. w książce *La tradizione – La tradizione ermetica*, 1930). Podobne pragnienie rewitalizowania źródeł cechuje tradycjonalizm nowej prawicy, reprezentowanej m.in. przez twórcę Groupement de recherche et d'études pour la civilisation européenne Alaina de Benoist (ur. 1943), który zaproponował program remitologizacji (albo deracjonalizacji) duchowości człowieka współczesnego (*Les Traditions d'Europe*, 1982).

Główne kontrowersje

Krytycyzm wobec tradycji osiągnął apogeum w epoce oświecenia. Tradycja stała się jednym z pierwszych celów wieku krytyki, który scholastyczne studiowanie uświęconego przez pokolenia dziedzictwa symbolicznego interpretował jako infantylizm, zawinioną niepełnoletniość ludzkości (jak pisał Kant w słynnej odpowiedzi na pytanie, co to jest oświecenie), podtrzymywaną przez kult autorytetów z przeszłości. Z punktu widzenia myśli oświeceniowej podtrzymywanie tradycji było stanowiskiem sprzecznym z rozumem, niewymagającym samodzielnego myślenia, krytycyzmu wobec negatywnego dziedzictwa przeszłości. Tylko krytyka, ten swoisty fetysz myśli oświeceniowej,

mogła przeobrazić stary porządek i odesławszy tradycję na ławę oskarżonych, zmusić ją do ciągłego dowodzenia swoich racji istnienia. Najskuteczniejszą broń w walce z fanatyzmem, „zabobonami", „przesądami" i ignorancją francuscy filozofowie widzieli, jak wiadomo, w szybkim rozwoju sztuki i nauki (→ edukacja). Tradycja, będąca wcieleniem wrogich pozytywnym przemianom antywartości, musiała zostać odrzucona jako czynnik hamujący → postęp. Krytyka tradycji w czasach oświecenia tworzyła warunki do całkowicie nowej percepcji i rozumienia świata.

Jednak z czasem, szczególnie po doświadczeniach rewolucji francuskiej (→ rewolucja), tradycja „krytyki tradycji" doczekała się swoich krytyków. W studium *The Counter-Enlightenment* (1973) Isaiah Berlin zwrócił uwagę na to, że przeciwstawienie się idei francuskiego oświecenia, podobnie jak jej sprzymierzeńcom i naśladowcom w innych krajach europejskich, jest równie stare jak sama idea. Kościół, a także myśliciele religijni o różnych przekonaniach, sprzeciwiali się autonomii rozumu i uznawaniu za jedyny pewny sposób metod nauk naturalnych opartych na obserwacji. Wiodło to bowiem do odrzucenia autorytetu Objawienia, świętych pism i ich uznanych interpretatorów, czyli tradycji, nakazów oraz wszelkich nieracjonalnych form i transcendentnych źródeł wiedzy.

Postacią, której poglądy ilustrują ten tok rozumowania, był XVIII-wieczny irlandzki politolog i myśliciel religijny Edmund Burke. Nie zgadzał się z oświeceniowymi poglądami na temat przesądów, według niego przydatnych i zawierających „wieczne prawdy" będące ostoją ładu społecznego (*Reflections on the Revolution in France*, 1790). Na antypodach stabilizacji i porządku Burke widział rewolucję symbolizowaną przez szubienice, gdy kat zastąpił oświeceniowego filozofa.

Chociaż inny czołowy przedstawiciel kontroświecenia – katolicki teolog polityczny Joseph de Maistre, nazywany „francuskim Burkiem", nadał swemu dziełu podobny tytuł – *Considérations sur la France* (1796), reprezentował o wiele skrajniejsze poglądy. Mimo że w młodości był iluminatem, stał się jednym z najważniejszych obrońców kontrolowanego przez Kościół katolicki porządku i rojalizmu. W *Considérations sur la France* eksponował rolę Bożej Opatrzności w dziejach poszczególnych narodów, ale w dziele *Les Soirées de Saint-Pétersbourg ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence, suivies d'un Traité sur les Sacrifices* (1821), będącym pokłosiem pobytu i pracy dyplomatycznej w Petersburgu, zawarł słynną apologię kata, która nie różniła się od praktyk rewolucyjnych: „Wszelka wielkość, wszelka moc, wszelkie posłuszeństwo opierają się na kacie: on jest zgrozą i spoiwem ludzkiej zbiorowości". To dlatego rumuński filozof Emil Cioran nazwał de Maistre'a „niszczycielem w imię tradycji".

Wśród obrońców tradycji znalazło się wielu oryginalnych myślicieli, m.in. Louis de Bonald (1754–1840), który szczególny nacisk kładł na świętość tradycji, a odejście od niej uznawał za równoznaczne ze śmiercią duchową. Ten francuski arystokrata w czasie rewolucji przyjął imię Saint Séverin i atakował liberalizm we wszystkich jego wymiarach politycznych i religijnych. W historii myśli zapisał się twierdzeniem o boskim pochodzeniu pierwocin ludzkiego języka, w który wpisane zostały przez Boga przekazywane z pokolenia na pokolenie prawdy. Ich utrata oznacza zgubę człowieka jako istoty społecznej posługującej się słowem (*Législation primitive*, 1802).

Wbrew naukowym i pseudonaukowym stereotypom opozycja tradycjonalizm – antytradycjonalizm nigdy nie była jednoznaczna i tożsama z konfliktem środowisk prokościelnych i środowisk agnostyków oraz głosicieli zmian.

Ową chwiejność reguł widać wyraźnie na przykładzie niemieckiego oświecenia. Zanim myśl filozoficzną zdominował tam Immanuel Kant, ogromnymi wpływami cieszyła

się filozofia profesora Uniwersytetu w Halle Christiana Wolffa (1679–1754), ucznia Gottfrieda Wilhelma Leibniza (1646–1716). Wolff w pracach filozoficznych i teologicznych dążył do pogodzenia prawd wiary objawionych w Piśmie Świętym (i tradycji teologicznej) z racjonalizmem i nauką (m.in. w *Philosophia practica universalis*, 1738–1739). Pomimo koncyliacyjnej postawy został przez środowisko pietystyczne oskarżony o ateizm i zmuszony do opuszczenia uniwersytetu, dokąd powrócił po kilku latach w roli rektora, ale jego historia ilustruje złożoność kryteriów klasyfikowania ludzi w tamtej pełnej podejrzliwości epoce.

Epoka romantyzmu w kulturze niemieckiej przyniosła zwrot ku tradycji, jednak w świetle prekursorskiej myśli Johanna Gottfrieda Herdera (1744–1803) jej rozumienie było bardzo złożone; składać się na nią miały zarówno dziedzictwo czasów przedchrześcijańskich, przechowane w folklorze (*Stimmen der Völker in Liedern*, 1778–1779), jak i chrześcijaństwo wyzwolone z pęt instytucji („ortodoksja wolnomyślicielska"). W tym zakresie myśl Herdera, prezentowana w takich tekstach, jak *Briefe das Studium der Theologie betrefend* (1780–1781), *Christliche Schriften* (1794–1798) czy *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–1791), dała początek XIX-wiecznej protestanckiej teologii liberalnej. W ujęciu Herdera partykularnie rozumiane tradycje ludów/narodów (→ naród) składały się na pełne harmonii uniwersum, w którym duchowe przywództwo jest czymś historycznie zmiennym. Nadzieje, jakie Herder wiązał z kulturami słowiańskimi (ich hipostazą pozostawała w jego ujęciu serbska pieśń ludowa), przysparzały mu zwolenników wśród Słowian. Pęd ku fantazmatom własnych korzeni stał się jednym ze znaków rozpoznawczych XIX-wiecznych nacjonalizmów; drugim znakiem XIX wieku pozostawał zwrot ku przyszłości w ideologii liberalizmu (→ liberalizm), a potem socjalizmu (→ socjalizm). Jednak – jak pokazały lokalne historie – żaden z tych projektów na gruncie konkretnych kultur nie potrafił się obyć bez prób „wynalezienia" własnego zakorzenienia w tradycji i historii. Filozofia dziejów Hegla (→ historia) i materializm historyczny Marksa (→ socjalizm) dopuszczały co prawda ograniczoną wariantywność, lecz w społecznych wyobrażeniach tego czasu dominowały unilinearne wizje rozwoju ludzkości (→ ewolucja), dla których tradycja okazywała się raz źródłem opresji (Nietzsche uznawał ją za przeszkodę na drodze do nadczłowieczeństwa, Marks za wyraz interesów klasowych), kiedy indziej (zwłaszcza ta najodleglejsza) źródłem prestiżu i nadziei na przyszłe beneficja.

Ambiwalentny stosunek do tradycji jest nierozłącznym elementem myśli XX-wiecznej. Spośród teoretyków tradycji drugiej połowy wieku z egzystencjalno-humanistycznego nurtu w filozofii wyróżnia się Hans-Georg Gadamer (1900–2002), którego nazywano „obrońcą tradycji". Wyszedł on (*Wahrheit und Methode*, 1960) od zasady historyczności, kontekstualności myślenia rehabilitującej znaczenie przedwiedzy, przedrozumienia w procesie kognitywnym i komunikacyjnym. Rehabilitując przedsądy jako podstawę pierwszej fazy rozumienia, do którego ostatecznie się dochodzi w drodze tzw. koła hermeneutycznego, Gadamer podjął próbę przywrócenia prestiżu tradycji jako warunkującej ludzkie rozumienie świata. Zarazem jednak: „W rzeczywistości tradycja to zawsze pewien moment wolności i samych dziejów. Nawet najbardziej rzetelna, solidna tradycja nie rozwija się w jakiś naturalny sposób dzięki zdolności przetrwania czegoś raz zaistniałego, lecz potrzebuje potwierdzenia, uchwycenia i kultywacji" (H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, 2004, s. 388). Na gruncie niemieckim równie wysublimowaną formą refleksji o tradycji stał się w pewien sposób wielki projekt historii pojęć (tzw. semantyka historyczna) Reinharta Kosellecka.

Wśród wielu innych współczesnych głosów na ten temat ważny pogląd przedstawił Anthony Giddens, broniąc koncepcji późnej nowoczesności w opozycji do teoretyków

postmodernizmu. Według Giddensa współczesne społeczeństwo jest znacznie bardziej refleksyjne niż kiedykolwiek wcześniej w historii i właśnie ta jego cecha najwyraźniej odróżnia je od społeczeństwa tradycyjnego. Aby zrozumieć, jak żyć w posttradycyjnym ładzie, należy zadać sobie dwa pytania: czym w istocie jest tradycja i jakie są cechy społeczeństwa tradycyjnego. Analiza Giddensa pokazuje odwrotnie proporcjonalną zależność między późną nowoczesnością („społeczeństwem refleksyjnym") i społeczeństwem zdominowanym przez tradycję zorientowaną ku przeszłości (*Living in a post-traditonal society*, 1994).

Rosja – Piotr Wielki i jego tradycje

Praca Piotra I włożona w przeobrażenie Rosji doprowadziła do ukształtowania nowych tradycji, wiele z nich okazało się długotrwałych i istotnie zaznaczyło swoją obecność w rosyjskim życiu publicznym. Piotr nauczył Rosjan sztuki nawigacji, stworzył nowy system administracji państwowej, założył akademię nauk, zmienił rachubę czasu, zarządził obchodzenie nowego roku 1 stycznia, nie zaś zgodnie z rokiem liturgicznym Cerkwi, zaczął wydawać prasę, dał początek rosyjskiemu muzealnictwu, podobnie jak wielu innym przedsięwzięciom, spośród których niewątpliwie najbardziej spektakularne było założenie miasta noszącego jego imię – Petersburga. Według słynnego krytyka literackiego Wissariona Bielinskiego (*Россия до Петра Великого*, 1841) decyzja Piotra budziła dużo wątpliwości – budowa odbywała się na kresach państwa, w błocie, w niesprzyjającym klimacie, do tego pociągnęła za sobą wiele ofiar w ludziach. A jednak Piotr nie mógł postąpić inaczej, jak tylko zbudować bezpieczną przystań okcydentalizmu w Rosji, wbrew tradycjonalizmowi i konserwatyzmowi Moskwy.

Inną godną uwagi nowością wprowadzoną przez Piotra była słynna tabela rang (*Табель о рангах всех чинов, воинских, статских и придворных*, wprowadzona dekretem Piotra I w 1722 r.) – ułożony w ścisłej hierarchii spis stanowisk w służbie wojskowej, cywilnej i dworskiej, a także stopni naukowych. Tabela obowiązywała w Rosji do rewolucji w 1917 roku. Wszyscy urzędnicy państwowi zostali podzieleni na czternaście stopni. Tabela rang stanowiła oryginalną formę państwowej reglamentacji osobistej godności społecznej człowieka. Monarcha, pochłonięty pragnieniem europeizacji kraju i odrzucenia jego tradycji, ingerował we wszystkie sfery życia społecznego i propagował europejski styl życia, przyswajany w procesie teatralnej rytualizacji (J. Łotman, *Из истории русской културы*, т. 4: *XVIII–начало XIX века*, 2000). W XVIII wieku w świecie arystokratycznej kultury w Rosji zaszła dogłębna przemiana obyczajowa, jednak nie zawsze oznaczało to konsekwentną okcydentalizację i modernizację Rosji. Wręcz przeciwnie, zmiany traktowane jako opresyjne napędzały rozwój idei skierowanych ku przeszłości, ku preparowanej na potrzeby chwili wyimaginowanej, bo idealizowanej tradycji, ku słowianofilskim wizjom „świętej Rusi", Moskwy jako „trzeciego Rzymu", a ludu rosyjskiego jako wcielenia wszystkich chrześcijańskich wartości.

Rosyjski filozof konserwatywny Konstantin Leontjew (1831–1891), którego najsłynniejsze dzieło *Восток, Россия и Славянство* (1885–1886) doczekało się wielu wydań, oparcia dla zachowania stabilności każdego narodu szukał właśnie w religii, co ilustruje m.in. napisany w Warszawie esej z 1880 roku *Религия – краеугольный камень охранения*. Zarazem Leontjew snuł refleksję nad meandrami indywidualnego ludzkiego nawrócenia, co rosyjskich słowianofilów interesowało jedynie w planie wspólnotowym. Zwracali się oni ku wyimaginowanej pradawnej tradycji wspólnotowej rosyjskiej wsi,

w pierwotnych gminach szukając podstaw współczesnych form życia społecznego w Rosji. W artykule z 1839 roku *О старом и новом* Aleksiej Chomiakow (1804–1860) podsuwa myśl, że Rosjanie będą rozwijać się, przyjmując zachodnie osiągnięcia, ale nadadzą im głębszy ludzki sens dzięki odrodzonym formom pradawnego rosyjskiego życia, którego filarami będą wspólnota gminna i Cerkiew. Późniejsi słowianofile przesuwali akcent na inne elementy tradycji, pozwalające rozwijać koncepty samowystarczalności rosyjskiej drogi.

Idea owej „samowystarczalności" znalazła przewrotną formę kontynuacji w rzeczywistości Kraju Rad, gdzie po przejęciu władzy przez Stalina podjęto bezwzględną i związaną z represjami walkę z tradycją religijną i tradycjami „klas uprzywilejowanych" jako reliktami zacofania. W ich miejsce inkorporowano nowe formy życia społecznego, którym nadawano ryt „rewolucyjny, robotniczy, międzynarodowy" z pewnymi elementami folklorystycznej lokalności. W latach 60. XX wieku, na fali meandrycznej w ZSRR postalinowskiej odwilży nastąpił akceptowany przez partię komunistyczną zwrot ku wartościom narodowym, ku dziedzictwu historycznemu i duchowemu (znów wróciła moda na to słowo), poczynając od folkloryzmu właśnie, a kończąc na myśli religijnej i filozoficznej. Okres zastoju w czasie rządów Leonida Breżniewa charakteryzował się kontynuacją tych tendencji, co w kulturze znajdowało odzwierciedlenie w pietystycznym stosunku do historycznych dokonań minionych pokoleń.

Berlin I., *Kontroświecenie*, przeł. T. Bieroń, w: I. Berlin, *Pod prąd*, H. Hardy (red.), Poznań 2000, s. 65–95; Burke E., *Rozważania o rewolucji we Francji i o poczynaniach pewnych towarzystw londyńskich związanych z tym wydarzeniem, zawarte w liście, który miał zostać wysłany do pewnego gentlemana w Paryżu*, przeł. D. Lachowska, Warszawa 2008; Gadamer H.-G., *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004; Giddens A., *Życie w społeczeństwie posttradycyjnym*, w: U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna: polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, przeł. J. Konieczny, Warszawa 2009; Herder J., *Pomysły do filozofii dziejów rodzaju ludzkiego*, przeł. J. Bychowiec, t. 1–3, Wilno 1838; Meyendorff J., *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 2007; Maistre J. de, *Wieczory petersburskie. O doczesnym panowaniu doczesności*, przeł. M. Bucholc, Warszawa 2011; Pelikan J., *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, vol. 1–5, Chicago–London 1971–1989; Simmel G., *Filozofia kultury: wybór esejów*, przeł. W. Kunicki, Kraków 2007; Stichweh R., *Ungleichzeitigkeit in der Weltgesellschaft. Zur Unterscheidung von Tradition und Moderne*, w: *Zeitwahrnehmung und Zeitbewußtsein der Moderne*, A. Simonis, L. Simonis (eds), Bielefeld 2000; Tonkinson R., *Tradition*, w: *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, G. Ritzer (ed.), University of Maryland 2007; *Traditionalism*, w: *The Catholic Encyclopedia*, http://www.catholic.org/encyclopedia/view.php?id=11656; Voltaire, *Słownik filozoficzny*, przeł. M. Skrzypek, Warszawa 2015; Белинский В., *Россия до Петра Великого*, w: В. Белинский, *Полное собрание сочинений в 13 томах*, т. 5, Москва 1954; Леонтьев К., *Религия – краеугольный камень охранения*, w: К. Леонтьев, *Восток, Россия и славянство. Философская и политическая публицистика. Духовная проза*, Москва 1996; Лотман Ю., *Поэтика бытового поведения в русской культуре XVIII века*, w: *Из истории русской културы*, т. 4: *XVIII–начало XIX века*, Москва 2000; Степанов Ю., *Константы. Словарь русской культуры*, Москва 1997.

Nina Dimitrowa (tłum. *Krzysztof Usakiewicz*)

Tradycja
(Grecja)

Pojęcie „tradycja" w języku nowogreckim pochodzi od czasownika παραδίδω (‘przekazuję', ale też ‘poddaję') i jest nowożytnym zapożyczeniem semantycznym z języka francuskiego. „Tradycja" w myśli nowogreckiej raczej nie oznacza wszelkich związków, wyobrażonych lub nie, Nowogreków z ich starożytnych przodkami: badając takie zależności, zwykło się używać pojęcia „dziedzictwo" (κληρονομιά). Pojęcie „tradycja" jeszcze w XIX wieku zostało przypisane na stałe do kultury ludowej, wiejskiej (δημοτική παράδοση), chociaż greccy badacze i historycy kultury często wskazują, że zainteresowanie (w sensie badawczym) tradycją okazywali już starożytni, z Herodotem na czele.

Rozpoznanie znaczenia tradycji, jej ugruntowanie i ukształtowanie współczesnego rozumienia przebiegło w trzech fazach. W pierwszej zainteresowanie greckim ludem i jego tradycją przyszło z zewnątrz. Badacze, ale głównie podróżnicy odwiedzający Grecję coraz tłumniej od połowy XVIII wieku przyjeżdżali najpierw, by zobaczyć, opisać i zbadać pozostałości starożytne, podążając za myślą Johanna Joachima Winckelmanna o prymacie greckiego antyku nad rzymskim. Wkrótce jednak zauważyli mieszkańców tej pięknej krainy i zwócili uwagę na ich egzotyczne zwyczaje, stroje czy tańce. Początkowo Grecy byli w oczach przybyszów z Zachodu potomkami starożytnych i w ich kulturze za wszelką cenę starano się doszukać śladów przeszłości. Z biegiem czasu, jeszcze przed powstaniem greckim (które wybuchło w 1821 roku), uwaga skoncentrowała się raczej na współczesnych elementach kultury greckiej, np. pieśni gminnej, a obfitość tłumaczeń tychże pieśni na liczne języki europejskie, w tym język polski, stał się jednym z najbardziej namacalnych przejawów wczesnego XIX-wiecznego filhellenizmu. Grecka wieś została opisana i narysowana, zwyczaje zarejestrowane, teksty – dotąd w wersji ustnej – zapisane i przetłumaczone.

W drugiej fazie kształtowania się pojęcia tradycji sami Grecy zwrócili na nią baczną uwagę. Początki systematycznego namysłu nad kulturą ludową, a więc etnografia w odmianie greckiej, rozpoczyna się od działalności Nikolaosa Politisa (1852–1921), który w drugiej połowie XIX wieku, podobnie jak Oskar Kolberg na ziemiach polskich, zajmował się zbieraniem i klasyfikowaniem wszelkich przejawów greckiej kultury ludowej, głównie wyrażanych w języku. Politis stworzył też nazwę λαογραφία, wskazując, że obiektem zainteresowania etnografii w wersji greckiej ma być nie naród (έθνος), ale lud (λαός). Zaciekawienie ludowością za sprawą kręgu intelektualistów skupionych wokół Politisa objęło wszystkie sfery greckiego życia. Ważnym tego skutkiem było m.in. wytworzenie swoistego podgatunku w literaturze pięknej, zwanego ηθογραφία (od ήθος ‘obyczaj'), będącego próbą literackiego świadectwa codziennego życia wsi. Jak się szybko okazało, autorzy opisywali tradycję w sposób nierzadko wyidealizowany i artystycznie zniekształcony. Niemniej była to pierwsza oryginalna inicjatywa w nowogreckiej prozie, zasadnicza dla późniejszego rozwoju literatury.

Trzecia faza kształtowania się pojęcia tradycji w myśli greckiej była związana z gwałtownymi przemianami, jakie dotknęły społeczeństwo Królestwa Grecji i Greków w diasporze w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku. Postęp gospodarczy i zdobycze terytorialne w wojnach bałkańskich doprowadziły do przyspieszenia procesu urbanizacji i powolnego wyludniania się wsi. Ludność grecka, dotąd głównie wiejska, zaczęła tłumnie napływać do największych miast: Ateny i Saloniki zanotowały niebywały przyrost ludności (ale też niekontrolowany rozwój urbanistyczny). Ponadto w 1923 roku,

po przegranej wojnie z Turcją, w wyniku tak zwanej katastrofy małoazjatyckiej doszło do wymiany ludności: prawosławni opuścili ziemie tureckie, muzułmanie zmuszeni zostali do wyjechania z Grecji. W wyniku tego procesu w ciągu zaledwie kilkunastu miesięcy ludność Grecji zwiększyła się o 900 tysięcy, czyli ok. jedną piątą ogółu populacji. Uchodźcy przybywali jako ludzie z zewnątrz, często pozbawieni majątku i mówiący obco brzmiącymi dialektami. Ratunkiem dla nich okazało się przywiązanie do tradycji, zarówno wyniesionej ze wsi po przeprowadzce do miasta, jak i będącej pamiątką po utraconych terytoriach nieopodal Trapezuntu, Smyrny czy Konyi. Tradycja stała się zalążkiem tożsamości, pieczołowicie pielęgnowanym przekazem po przodkach. Takie jej ujęcie utrzymuje się wśród Greków do dzisiaj: mieszkańcy Aten od dwóch czy trzech pokoleń zachowują pamięć (także obyczaje, pieśni, tańce, stroje) po swoich (pra)dziadkach z Kapadocji, Tracji, Pontu. Co więcej, taki sam mechanizm można zaobserwować wśród greckiej diaspory rozrzuconej po wszystkich kontynentach, w dużej mierze biorącej początek w powojennej emigracji zarobkowej. W Melbourne czy Berlinie nośnikiem greckości jest nie tylko język, ale specyficzny kod zachowania, rytuały świąteczne, sposób zabawy.

To, co tradycyjne, a więc wiejskie, jest w społeczeństwie greckim konotowane jednoznacznie pozytywnie: jako potoczny przykład można podać, że wszelkie produkty czy potrawy opatrzone przymiotnikiem παραδοσιακός (‘tradycyjny’) są ewidentnie preferowane przez greckiego konsumenta. Ważniejsze jest jednak to, że przejawy tradycji mają wśród Greków wciąż charakter żywy: nie istnieje potrzeba działań rewitalizacyjnych, a jedynie rekonstrukcyjnych lub wręcz odtwórczych. Na uwagę zasługuje na przykład działalność ateńskiego Teatru Tańców Greckich „Dora Stratou”, który od 60 lat przez całe lato wystawia na scenie spektakle tańców ludowych, wykonywanych w pieczołowicie skopiowanych strojach regionalnych do muzyki granej na żywo przez lokalnych muzykantów na autentycznych instrumentach ludowych. W świecie greckiej muzyki wciąż ważnymi utworami są zagrane po raz pierwszy sto lat temu przez bardów muzyki rebetiko (wpisanej w 2017 roku na listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego UNESCO i należącej do odmiany tradycji wiejskiej zwanej λαϊκή) czy powstałe przed wiekami z natchnienia anonimowego wiejskiego twórcy. Grecja nie ma skansenów, lecz liczne, zwykle tworzone „oddolnie” muzea, które gromadzą wytwory wiejskiej kultury materialnej, oraz setki wsi uznanych za „muzea pod gołym niebem”, obszary o architekturze chronionej.

Tradycja w Grecji ma status słowa wręcz świętego. Stanowi zasadniczy zrąb nowogreckiej tożsamości, a jej zgłębienie jest niezbędne do poznania autentycznej twarzy greckości.

Beaton R., *Folk Poetry of Modern Greece*, Cambridge 2004; Clarke B., *Twice a Stranger: The Mass Expulsions that Forged Modern Greece and Turkey*, Cambridge (Mass.) 2009; Herzfeld M., *Ours Once More. Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece*, New York 1986; *Proza grecka XIX wieku. Mistrzowie małych form*, cz. 1, przełożyła, wstępami, przypisami, słownikiem i indeksami opatrzyła M. Borowska, Arcydzieła Literatury Nowogreckiej, t. 11, Warszawa 2017; Ημέλλος Σ.Δ., *Ιστορικά και μεθοδολογικά της ελληνικής λαογραφίας. Τεύχος Α': Από την προδρομική φάση μέχρι την επιστημονική αυτοτέλεια*, Ateny 1995.

Przemysław Kordos

Tradycja
(Turcja)

Tureckie *geleneksel* w znaczeniu „tradycyjny” możemy nazwać przejawem etnicznego konserwatyzmu. Zdaniem tureckiego socjologa i pisarza, animatora reformy edukacji Ismaila Hakkı Baltacıoğlu (początek XX wieku) „tradycja jest materią kultury, jej niezmiennym sednem i genezą”. Na początku „tradycja” kojarzyła się z konglomeratem tradycji różnicujących się w zależności od regionu. Następnie zaczęła dotyczyć tradycji turecko-muzułmańskiej. Wraz z odcięciem się od tradycji arabsko-muzułmańskiej i osmańskiej na fali proeuropejskich reform silnym, pośrednim ciosem w tradycję i religię była zmiana alfabetu z arabskiego na zapisywany łacińskimi literami alfabet turecki. To położyło podwaliny pod nową tradycję, która akcentowała „tureckość” (*türklük*) i łączyła funkcję tradycji rodzimej z tożsamością narodowo-religijną. Obecnie „tureckość” jest nośnikiem tureckiej tradycji, historii narodu i kultury. Tak rozumiany tradycjonalizm w duchu tureckości, postrzegany jako postawa pozytywna i „patriotyczna”, jest silnie zakorzeniony od lat 50. XX wieku, zwłaszcza wśród rzeszy zurbanizowanych imigrantów, tworzących enklawy rodzimej kultury w wielkich miastach, jak Stambuł, Ankara, Izmir, Bursa. Powszechnie „tradycja” stała się orężem i przeciwwagą dla niebezpiecznych wpływów zachodniej (chrześcijańskiej) kultury. W życiu codziennym tureckie słowo „tradycja” (*gelenek*) jest orężem konserwatyzmu obyczajowego o korzeniach koczowniczych i odnosi się do sfery życia rodzinnego, społecznego, kulinariów, obrzędów i świętowania.

Baltacıoğlu İ.H., *Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları*, Stambuł 1966; Turan Ş., *Türk Kültür Tarihi*, Ankara 2000.

Agnieszka Ayşen Kaim

UNIWERSALIZM

Etymologia słowa „uniwersalizm” wywodzi się od łac. *universum* (‘wszechświat’, ‘całość’) i *universalis* (‘ogólny’). Termin oznacza wszechstronność, powszechność, ogólnodostępność itp.

W znanej pracy *The Human Condition* (1958) Hannah Arendt pisała: „Wraz z Galileuszem, a z pewnością od czasów Newtona, słowo «uniwersalny» rzeczywiście zaczęło zyskiwać bardzo szczególne znaczenie; znaczy ono «obowiązujący poza naszym systemem słonecznym». (…) Związek Ziemi z wszechświatem stał się punktem odniesienia dla wszystkich pomiarów. Ujmując rzecz filozoficznie, wydaje się, że zdolność do obrania owego kosmicznego, uniwersalnego punktu widzenia bez zmiany swego położenia jest najwyraźniejszą oznaką jak gdyby uniwersalnego pochodzenia człowieka” (H. Arendt, *Kondycja ludzka*, 2010, s. 304).

Zasada uniwersalizmu odpowiada specyfice wiedzy filozoficznej, wiedzy o świecie aspirującej do ujęć holistycznych. Wszechświat (kosmos) postrzegany jest jako uporządkowana całość, którego każda cząstka stanowi własny mały świat, mikrokosmos.

Uniwersum, czyli „wszystko, co jest", to suma wszystkich istniejących rzeczy, lecz uniwersalność dotyczy istoty każdej z nich, na co zwracał uwagę José Ortega y Gasset w *Qué es filosofía? Leçon de métaphysique* (1957).

Krytycy uniwersalizmu sprzeciwiają się deprecjonowaniu tego, co partykularne. „Uniwersalne" i „unikatowe" tworzą dwa bieguny opozycji. Rehabilitacji szczegółowości, jednostkowości, oryginalności, niepowtarzalności można się doszukiwać w twórczości Schopenhauera, Kierkegaarda, Nietzschego, Diltheya, Spenglera, w idei egzystancjalizmu. Współczesny niemiecki filozof katolicki Robert Spaemann jest obrońcą poglądu, iż wzajemne uznawanie partykularyzmów jest formą uniwersalizmu.

Konteksty historyczne

Chrześcijański uniwersalizm – wyraża aspiracje chrześcijaństwa do bycia religią powszechną (katolicką), w ślad za nauczaniem św. Pawła obejmującą wszystkie ludy, kultury i cywilizacje. Przekonanie m.in. o fundamentalnej jedności rodziny ludzkiej, równości i godności wszystkich ludzi, nietykalności indywidualnego człowieka i wartości ludzkiej jedności leży u podstaw tej koncepcji światowego ładu.

Na gruncie filozoficznym (i teologicznym) pytanie o charakter powszechności, czyli o uniwersalia, zostało postawione we wczesnym średniowieczu. Zastanawiano się, czy uniwersalia (pojęcia ogólne) istniały przed rzeczami, czy są w samych tych rzeczach, czy też należy je uznać jedynie za wytwór ludzkiego myślenia. Odpowiedzi były dwie – pierwsza, realizm, podążała za klasycznym platonizmem i intepretowała uniwersalność jako ideę, pierwotnie istniejący wzór, który narzuca normę wtórnej rzeczywistości rzeczy zmysłowych. Umiarkowany realizm, czerpiąc z arystotelizmu, odnajdywał uniwersalia w rzeczach. Druga odpowiedź, nominalizm, uznawała uniwersalia wyłącznie za nazwy – nomina.

Średniowieczny realizm scholastyczny (uniwersalizm) poprzedził klasyczny, aspirujący do uniwersalizmu oświeceniowy → racjonalizm europejski.

W aspekcie filozoficzno-antropologicznym uniwersalizm przejawia się w idei uniwersalnej natury człowieka (wynikającej przede wszystkim z powszechnej natury ludzkiego rozumu) i stąd w konsekwencji – w abstrakcyjnej idei uniwersalnej ludzkości skonsolidowanej wokół wspólnych interesów i wartości. Humanizm również oparł się na odkryciu uniwersalności człowieka (→ humanizm).

Koncepcja człowieka jako istoty uniwersalnej znalazła szczególnie dobitny wyraz w filozofii oświeceniowej. Prawdy rozumu nie zależą od okoliczności czasowych i przestrzennych, od kontekstu psychologicznego i historycznego. Koncepcje sprawiedliwości i prawa, twierdził Condorcet, są kształtowane jednakowo przez wszystkie istoty obdarzone zdolnością do spostrzegania i urzeczywistniania idei. Dlatego też koncepcje te muszą być jednakowe. Oświeceniowy uniwersalizm antropologiczny, głosząc niezmienność ludzkiej natury, konkretyzował wszystkich ludzi za pomocą zasady powszechnej. Jedną z konsekwencji przekonania o uniwersalności ludzkiej natury były pierwsze przypadki kolonizacji narodów nieeuropejskich (→ postęp).

Zasada uniwersalizmu w filozofii historii uzasadnia uprawianie tej dyscypliny naukowej, wymaga bowiem patrzenia na historię jak na całość. Uniwersalizmem w filozofii zajmowali się m.in. Vico, Wolter, Turgot i Herder. Typowym przykładem jest utopia Kanta o światowym obywatelstwie (*Zum ewigen Frieden*, 1795), prawdopodobnie jednak to sformułowana przez Hegla idea historycznego rozwoju ludzkości była najlepszym

wzorcem tego typu myślenia (→ historia). Wśród krytykujących tę postawę myślicieli, odrzucających uniwersalność ludzkiego doświadczenia (głównie zachodniego), należy wymienić zwłaszcza Spenglera i Danilewskiego (→ historia).

Według wielu teoretyków społecznych opracowanie koncepcji uniwersalizmu oznaczało ekspansję zachodniego myślenia. Martin Albrow (*The Global Age: State and Society Beyond Modernity*, 1996) podkreślił, że uniwersalizm – wynikający z rozumowego podejścia do społeczeństwa – staje się mocnym uzasadnieniem dla narzucenia zachodnich metod reszcie świata, jako że rozum nie zna granic terytorialnych.

Socjolodzy (należy tu wymienić zwłaszcza Adama Müllera i Othmara Spanna) uważali uniwersalizm za prąd, w którym partykularne interesy odrzucane są w imię wartości i norm społecznych. Niektórzy międzywojenni badacze widzieli w uniwersalizmie holizm, odsyłający do jeszcze arystotelesowskiego poglądu o prymacie całości nad jej składnikami. Dominacja całości, zbiorowości nad jednostką była ważna dla myśli społeczno-politycznej w dwudziestoleciu międzywojennym, a jej hasłem przewodnim była „społeczność" (*Gemeinschaft*).

Zasady społecznego i historycznego uniwersalizmu głosiły też XIX- i XX-wieczne ideologie (→ socjalizm; → kapitalizm; → liberalizm, ale i m.in.: panslawizm, pangermanizm Herdera i Fichtego, panhellenizm, panafrykanizm), także w wersjach totalitarnych.

W naukach społecznych w latach 30. XX wieku zdobyła popularność typologia społeczeństwa otwartego i zamkniętego, wprowadzona przez Henriego Bergsona w jego ostatnim dziele *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932) poświęconym problemom moralnym i religijnym. Charakterystyczne dla Bergsona powinowactwo z biologizmem można odnaleźć w porównaniu społeczeństwa zamkniętego z komórkami, z których składa się organizm człowieka, ale przede wszystkim w popularnych już wcześniej analogiach z mrowiskiem albo barcią. Cechą społeczeństwa zamkniętego jest moralność zamknięta (o instynktownym, samoczynnym charakterze), jak również religia statyczna. Podkreślając różnicę jakościową między tymi dwoma typami społeczeństwa, Bergson doszedł do wniosku, że każde rzeczywiste społeczeństwo zawiera elementy wzięte z nich obu.

W słynnej pracy *The Open Society and Its Enemies* (1945) Karl Popper porównywał społeczeństwo zamknięte do organizmu, zwracając uwagę, że do jego analizy można z powodzeniem zastosować biologiczną koncepcję państwa. Społeczeństwo zamknięte przypomina stado lub plemię, cechuje je bowiem półorganiczna jedność, a jego członków łączą półbiologiczne związki – pokrewieństwa, wspólnego życia, uczestnictwa w tych samych zajęciach, jednakowych niebezpieczeństw, wspólnych smutków i radości. Według Poppera przejście od społeczeństwa zamkniętego do otwartego jest równoznaczne z jedną z najgłębszych rewolucji, jakich doświadczyła ludzkość (→ rewolucja).

Typologie uniwersalizmu

Wyrazem uniwersalizmu w ontologii jest esencjalizm (tradycja myślowa zakładająca istnienie ogólnej, niezmiennej i niezbywalnej istoty rzeczy), w teorii poznania racjonalizm (typowy tutaj jest transcendentalizm Kanta, oparty na kategoriach będących powszechnie obowiązującymi formami rozumowymi), w etyce przekonanie o możliwości ustanowienia powszechnych praw moralnych; za klasyczny przykład może tu posłużyć przedstawiony w *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) imperatyw kategoryczny Kanta: „Postępuj tak, żeby maksyma twej woli zawsze mogła być uważana zarazem za zasadę

podstawową [*Prinzip*] powszechnego prawodawstwa" (I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, 2012, s. 356).

Jednym z ważnych środków, który może wpłynąć na udoskonalenie nauk, sztuk i wykształcenie, jest język uniwersalny. Jak pisał Nicolas de Condorcet w *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794–1795): „Język uniwersalny to taki język, który przy pomocy pewnych znaków wyraża albo realne przedmioty, albo owe ściśle określone zbiory złożone z idei prostych i ogólnych, które w umysłach wszystkich ludzi występują w tej samej postaci. (…) Ludzie, którzy znaliby te znaki, umieliby je łączyć ze sobą i znali prawa, podług których zostały utworzone, rozumieliby, co byłoby napisane w tym języku, i z łatwością mogliby to przełożyć na własny język" (A.N. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, 1957, s. 241–242).

Idea języka uniwersalnego niezwykle pociągała już Kartezjusza, który poważnie zastanawiał się nad tą możliwością. Jego filozoficzny punkt wyjścia, postawienie znaku równości między myśleniem a istnieniem, pozwolił na ontologizację potencjalnej gramatyki powszechnej. Następnie Leibniz rozpowszechniał własny projekt języka uniwersalnego, *characteristica universalis*, nad którym pracował całe życie. Uniwersalną gramatykę oparł na koncepcji zakładającej, że w ludzkim języku została zawarta metafizyka Bożego zamysłu. Gramatyka zgodna z tym zamysłem w całości odzwierciedla konstrukcję świata, jej ideę Leibniz przygotował, kierując się wizją harmonii przedustanowionej. Sam język uniwersalny miał być trwały i niezmienny. Interpretacja form językowych była intepretacją bytu.

Uniwersalność poznania naukowego

Mathesis universalis – terminem tym, złożonym ze słowa greckiego i łacińskiego, został nazwany projekt stworzenia uniwersalnej nauki na podstawie metod matematycznych – algebry, jak zauważył Michel Foucault w L'Archéologie du savoir (1969), czyli projekt formalizacji wiedzy naukowej. Choć przedsięwzięcie odsyłało do Arystotelesa i jego idei powszechnego instrumentu poznania (organon), bezpośrednim źródłem okazała się twórczość renesansowych myślicieli. Idea mathesis universalis stała się szczególnie wyrazista w XVII wieku, kiedy przypadł okres jej rozkwitu. Mając na względzie osiągnięcia nowożytnej nauki europejskiej, filozofia próbowała usystematyzować swoje dziedziny na wzór nauk matematycznych.

Uniwersalizm społeczny

Zazwyczaj uniwersalizm dzieli się na klasyczny – esencjalistyczny i nowy – kontekstualny. Na gruncie obecnej globalizacji mówi się również o uniwersalizmie humanistycznym i antyhumanistycznym, przy czym pod tym drugim pojęciem rozumie się właśnie uniwersalizm globalistyczny, przez wielu krytykowany za niszczenie oryginalności odrębnych kultur.

W rozważaniach na temat uniwersalizmu Ulrich Beck (*Was ist Globalisierung?*, 1997) przedstawił efekty wprowadzenia zasady uniwersalistycznej do sfery społecznej i prześledził opozycyjne wobec niej zasady relatywizmu i myślenia kontekstualnego, które kładą nacisk na różnice kulturowe i podkreślają wartość wyjątkowości, oryginalności. Wychodząc od surowego, rygorystycznego myślenia Nietzschego i Lessinga o dylemacie

uniwersalizm – kontekstualizm (relatywizm), Beck miał nadzieję przezwyciężyć ten dylemat i umożliwić osiągnięcie syntezy. W ten sposób, łącząc uniwersalizm, uniwersalność, kontekstualizm i kontekstualność, wypracował cztery warianty uniwersalizmu: uniwersalistyczny uniwersalizm, uniwersalistyczny kontekstualizm, kontekstualny uniwersalizm i kontekstualny kontekstualizm. Beck uznał, że pierwsze dwa warianty mają cechy totalitaryzujące, gdy na przykład mówi się o ludziach, mając na myśli mężczyzn (białych i wykształconych). Rozum, na którym opiera się absolutny uniwersalizm, nie znosi różnorodności i stara się ją eliminować. Narzucająca jedyną prawdę homogenizacja wyklucza dialog.

W inny sposób sprawdza się to również w przypadku uniwersalistycznego kontekstualizmu; totalizacja odnosi się tu do tego, co z zasady jest względne, ale zasada ta zostaje zabsolutyzowana. Punkty widzenia stają się całkowicie rozbieżne, zatem doprowadzony do skrajności kontekstualizm jest ostatecznie tak samo ślepy na prawdy innych jak skrajny uniwersalizm. Beck uznał to stanowisko za subtelną formę nieingerencji, która wynika z myślenia o przepaści dzielącej odrębne kultury lub o niemożności nawiązania między nimi dialogu.

Alternatywą zarówno dla absolutnego uniwersalizmu, jak i absolutnego relatywizmu jest kontekstualny uniwersalizm, który dąży wprawdzie do negacji tego, co absolutne, stara się jednak zachować uniwersalizm. Beck zilustrował swoją myśl komentarzem do różnych dokumentów opisujących prawa człowieka; idea równych praw wszystkich ludzi, której przestrzega uniwersalistyczny uniwersalizm, zostaje zachowana, trzeba jednak okazać szacunek i zainteresowanie także obcym, odmiennym koncepcjom tych praw. Krótko mówiąc, kontekstualny uniwersalizm oznacza, że wszystko, co dla nas najświętsze, podlega krytyce.

Uniwersalizm i globalizacja

Pojęcia „uniwersalne" i „globalne" niekiedy są utożsamiane. Druga kategoria, której etymologia odsyła do łacińskiego słowa *globus* ('kula'), pozostaje w związku z pierwszą, na co zwrócił uwagę Martin Albrow w rozprawie *The Global Age: State and Society Beyond Modernity* (1997), podkreślając, że metafora kuli ziemskiej określa amplitudę działalności człowieka w świecie i niechęć do podziałów ustanowionych między istotami ludzkimi na ziemi.

Liczni współcześni teoretycy postrzegają globalizację jako jedno z największych wyzwań. W strywializowanym użyciu termin ten określa rozprzestrzenienie w świecie zasad zachodniej cywilizacji. W pracy *Wieviel Globalisierung verträgt der Mensch* (2003) Rüdiger Safranski scharakteryzował trzy odmiany normatywnego globalizmu: 1) neoliberalizm (wariant najbardziej efektywny) – legitymizuje ideologię swobodnego przepływu kapitału w poszukiwaniu najlepszych warunków do jego wykorzystania; 2) antynacjonalizm – cechują go ambicje kosmopolityczne; 3) antytechniczny, ekologiczny globalizm. Skomunikowane światowe społeczeństwo nie tworzy jednak w opinii Safranskiego podmiotu, działającej większości. Nie „ludzkość" jest bowiem uniwersalnym podmiotem rozwoju, lecz związki między państwami. Zarazem jednak globalizacja jest krytykowana za odbieranie cech indywidualnych kulturom.

W epoce postmodernizmu maksymę Hegla „całość jest wszystkim" zastąpiło sformułowanie „konkretne elementy są wszystkim", będące przejawem krachu uniwersalizmu i wszelkich totalizacji. W związku z ogłoszeniem końca historii uniwersalnej i jej

„wielkich narracji" problem uniwersalności zachodniego myślenia, zachodniej kultury, zachodniego porządku wywołał burzliwe dyskusje. Liczni postmodernistyczni myśliciele podkopywali fundamenty „totalnego uniwersalizmu" zachodniego świata. Choć również jego obrońców było wielu. Takie stanowisko zajął Leszek Kołakowski, który w wykładzie *Szukanie Barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturalnego* (1980) mówił: „Europa znajduje się pod ciśnieniem totalitarnego barbarzyństwa, którego siła wspomagana jest wahaniami Zachodu co do własnej identyczności kulturalnej, osłabioną wolą utwierdzenia samej siebie jako kultury uniwersalnej" (L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, 2012, s. 23).

Patrząc na europejski autokrytycyzm sprzężony z intencją samorelatywizacji, Robert Spaemann (*Universalismus oder Eurozentrismus*, 1988), którego poglądy nasuwają skojarzenia z „uniwersalizmem niekonsekwentnym" Kołakowskiego, podnosi wagę uniwersalizmu jako niezbywalnej cechy kultury europejskiej.

Brytyjski socjolog Roland Robertson (*Glocalization: Time-Space and Homogeneity--Heterogeneity*, 1995) globalizację definiuje jako próbę ogarnięcia całego świata, co implikuje związki z lokalnością. Jego „glokalizacja" wyraża komplementarne przenikanie się w epoce ponowoczesnej zjawisk wcześniej skonfliktowanych: tego, co „globalne" i „uniwersalne", z tym, co „lokalne" i „partykularne".

Prawosławie i globalizacja

W ostatnich dziesięcioleciach, po znaczących przemianach politycznych w krajach, w których prawosławie jest dominującym wyznaniem, wreszcie ma ono możliwość umocnienia swojego miejsca w światowej kulturze, skonfrotowania wspólnotowości (*съборност*) jako ideału chrześcijańskiej *communitas* (*общежитие*) z intensywnie przebiegającymi procesami globalizacyjnymi, zarysowania ich podobieństwa, lecz również i istotnych różnic między nimi – takie zadania podejmują współcześni myśliciele prawosławni. Analizując sytuację prawosławia w globalizującym się świecie, Anastazy Janulatos, arcybiskup Tirany i całej Albanii, zwrócił uwagę (mając na myśli chrześcijański uniwersalizm) na to, że globalna perspektywa jest „krwią prawosławia" (*Facing the World: Orthodox Christian Essays on Global Concerns*, 2003).

Szczególnie ważnym aspektem globalizacji jest możliwie najlepsze ułożenie współzależności między globalnym i lokalnym. Inaczej mówiąc, jak podkreślił w artykule *Orthodox Church and the Third Millennium* (1999) współczesny filozof i teolog prawosławny Jan Ziziulas, metropolita Pergamonu, problemem globalizującego się świata jest m.in. to, że Cerkiew, by zachować tożsamość, usuwa się zarazem na bok. Globalizacja, pisał Ziziulas, jest najważniejszą kwestią nowego stulecia. Jak pogodzić „jedność" z „wielością"? Co zrobić, by uniwersalnej jedności nie uzyskiwać kosztem lokalnej różnorodności? Obawy prawosławnych myślicieli dotyczące zachowania autentyczności ducha prawosławia przypominają niepokój badaczy różnych dziedzin humanistyki zajmujących się mechanizmami obrony specyfiki odrębnych kultur narodowych, pochłanianych przez rodzącą się cywilizację planetarną.

Uniwersalizm
(Rosja)

Wczesne słowianofilstwo rosyjskie lansowało specyficzną ideę wspólnotowości, tzw. *соборность*. Leksem ten wyrażał takie zjednoczenie ludzi na mocy wolności i miłości, które pozwoliłoby się określić jako „jedność w wielości". Przekładu tej idei na język filozofii dokonał Władimir Sołowjow, wypracowując swoistą metafizykę wszechjedności. Rozumiana holistycznie wszechjedność narzuca dominację tego, co uniwersalne, nad tym, co partykularne, odsuwając na dalszy plan kwestię wolności, podstawową na gruncie filozofii chrześcijańskiej. W perspektywie społecznej wszechjedność ulega tam konkretyzacji jako *всечеловечество* (‘wszechczłowieczeństwo'), co czyni „ideę rosyjską" ideą ogólnoświatową.

W dziele filozoficznym *Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории* (w tym również we włączonej do niego *Краткая повесть об Антихристе*, 1900) Władimir Sołowjow przewidział, że zostanie zniesiona dychotomia uniwersalność – partykularność w perspektywie społecznej, geopolitycznej i religijnej, że zanikną narody i instytucje monarchiczne, a Europa XXI wieku stanie się związkiem mniej lub bardziej demokratycznych państw – Stanami Zjednoczonymi Europy.

Ustanawiając w swej myśli filozoficznej paradygmat uniwersalizmu, Sołowjow dał początek myśli rosyjskiego srebrnego wieku. Wśród wielu twórców tamtej doby wyróżniał się Lew Karsawin (1882–1952), który stworzył własną wykładnię metafizyki wszechjedności. W jego ujęciu jednostka postrzegana była jako byt niższy niż kolektyw ludzki, podmiot będący osobowością symfoniczną. Na jego wzór cały świat rozumiany jest jako hierarchiczna jedność niższych kolektywnych podmiotów, a dopiero na samym końcu tego łańcucha – jednostek. Rosyjski srebrny wiek przyniósł rozwój jednej z najbardziej doniosłych w kulturze rosyjskiej utopii teurgicznych, głoszącej przemianę świata i stworzenie nowego człowieka przez sztukę.

Ta tradycja, która miała swoistą kontynuację w ruchu rosyjskich eurazjatów (także w koncepcji rosyjskiego kosmizmu i transhumanizmu Nikołaja Fiodorowa), wywarła silny wpływ na inspirowaną przez uniwersalizm marksistowski myśl radziecką, zasilając ją wyobrażeniami na temat odnowicielskiej potęgi sztuki (w realizmie socjalistycznym) i wizjami pełnej harmonii wszechświata, urzeczywistnionej w projektach komunistycznej „świetlanej" przyszłości (→ socjalizm; → historia).

Albrow M., *The Global Age: State and Society Beyond Modernity*, Stanford University Press, 1997; Anastasios (Yannoulatos), *Facing the World: Orthodox Christian Essays on Global Concerns*, St. Vladimir's Seminary Press, 2003; Arendt H., *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa 2010; Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa 2014; Beck U., *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*, Frankfurt am Main 2007; Bergson H., *Dwa źródła moralności i religii*, przeł. P. Kostyło i K. Skorulski, Kraków 2007; Condorcet A.N., *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, przeł. E. Hartleb, Warszawa 1957; *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, red. A. de Lazari, t. 1, Warszawa 1999, s. 366–372; *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, red. A. de Lazari, t. 3, Łódź 2000, s. 240; Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. B. Borstein, w: I. Kant, *Dzieła zebrane*, t. 3, Toruń 2012; Kołakowski L., *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturalnego*, w: L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Kraków 2012, s. 13–33; Küng H., *Projekt Weltethos*, München–Zürich 1996; Ortega y Gasset J., *Qu'est-ce que la philosophie?; Leçon de métaphysique*, Paris 1988; Popper K., *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, przeł. H. Krahelska, W. Jedlicki, t. 1–2, Warszawa

2007; Robertson R., *Glocalisation: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity*, w: M. Featherstone, S. Lash, R. Robertson (eds), *Global Modernities*, London 1995; Safranski R., *Wieviel Globalisierung verträgt der Mensch?*, München 2003; Sołowjow W., *Krótka powieść o Antychryście*, przeł. L. Posadzy, Wrocław 1998; Spaemann R., *Uniwersalizm czy antropocentryzm*, przeł. T. Fiałkowski, w: *Europa i co z tego wynika*, K. Michalski (red.), Warszawa 1990, s. 332–341; Teilhard de Chardin P., *Fenomen człowieka*, przeł. K. Waloszczyk, Warszawa 1993; Ziziulas J., *The Orthodox Church and the Third Millennium*, 1999, http://theology.balamand.edu.lb/index.php/local-events/738-zizioulaslecture; Хайде Е., *Социологичният индивидуализъм и универсализъм*, „Философски преглед" 1929, № 4, с. 375–385; Шпеман Р., *За добрите нрави и бремето на универсалната отговорност*, „Християнство и култура" 2012, № 76.

Nina Dimitrowa (tłum. *Krzysztof Usakiewicz*)

Uniwersalizm
(Grecja)

Od VII wieku p.n.e. do naszych czasów język grecki tworzy pewną tradycję o cechach nieprzerwanej ciągłości, innymi słowy: między starożytną greką i językiem nowogreckim istnieje pewne niedające się podważyć continuum. Można wszakże wskazać w jego historii na mniej lub bardziej istotne zmiany i przemiany, co powinno być oczywiste, ale nie odnajdziemy w tej ciągłości żadnego pęknięcia podobnego do tego, jakie nastąpiło między łaciną i językami romańskimi. Starożytny język grecki nie jest językiem obcym dla współczesnego Greka, jak na przykład anglosaski dla współczesnego Anglika. Leksykologiczna ciągłość robi naprawdę duże wrażenie. I chociaż było wiele przekształceń morfologicznych, trudno nie zauważyć, że język grecki zachował mimo to niebywałą i zadziwiającą spójność.

Ta trwałość języka niejednokrotnie sprowadzała na Greków kłopoty natury językowej (!). Jak wiadomo, język grecki – oprócz łaciny – jest nieprzebranym źródłem dostarczającym materiału do konstruowania pojęć naukowych. Wiele używanych na co dzień przez Greków słów dociera do Grecji z zewnątrz jako pojęcia naukowe, które wprawdzie są bliskoznaczne w stosunku do prototypów greckich, ale wyznaczają inne pola znaczeniowe i używane są w innych kontekstach. A jako przykład: filozof Thomas Kuhn w książce *The Structure of Scientific Revolutions* (1962) wprowadził pojęcie paradygmatu. Rozumiał przez nie – jak wiadomo – zbiór pojęć i teorii tworzących podstawy danej nauki. W języku greckim pojęcie to jako słowo potoczne (παράδειγμα) oznacza „przykład". W greckim tekście naukowym przy słowie paradygmat (παράδειγμα) umieszczany jest odsyłacz do przypisu, w którym wyjaśnia się, że słowo to użyte jest w sensie nadanym mu przez Kuhna.

Zawikłany węzeł historycznych okoliczności – pojawienie się narodowego państwa greckiego w pierwszej połowie XIX wieku – miał istotny wpływ na nie mniej zawikłane perypetie tożsamościowej kondycji Nowogreków. Dziedzictwo antyku, którym nowożytny Grek będzie chciał legitymizować swoją tożsamość, będzie zawsze dziedzictwem umykającym i chybotliwym, bowiem sceptyczne spojrzenie innych, a także silna i bardziej namacalna obecność konkurencyjnego ideału, wywodzącego się z mitu wybrania prawosławnych Greków będzie powodem trwałego braku stabilności tożsamościowej.

Innymi słowy: ideał helleński musiał być negocjowany z ideałem wywodzącym się z tradycji bizantyńskiej i – co należy zaznaczyć – wyrugowanej z tradycji Europy, do której Grecy aspirowali. Tożsamość nowogrecka od początku istnienia niepodległego państwa kształtowała się jako tożsamość ambiwalentna. Niejednoznaczne uznanie ze strony innych wizerunku bezpośrednich potomków starożytnego świata, jaki Nowogrecy kreślili w narodowej narracji, a często i odmowa jego uznania, było i jest doświadczeniem traumatycznym. Nowogrecy stale przywołują przeszłość, próbując okiełznać teraźniejszość i sprostać wyzwaniom przyszłości. Ich stosunek do przeszłości jest relacją złożoną, utopijną i dystopijną zarazem, kompensującą i zarazem przynoszącą rozczarowanie.

Zmagania te nacechowane są swoistym dramatyzmem. Oto bowiem Grecy nowożytni od początku zmuszeni byli z niezawinionych przez siebie powodów do podejmowania wysiłków, które w ostatecznej konsekwencji miały dokonać niemożliwego: pogodzenia tego, co uniwersalne, z tym, co partykularne. Dla Europy dziedzictwo antyku miało walor uniwersalności, a to kłóciło się z partykularnymi z samej swej istoty narodowymi roszczeniami Greków do wyłącznego, a w najgorszym przypadku do uprzywilejowanego reprezentowania tego dziedzictwa. Innymi słowy: to, co tzw. cywilizowany świat uważał za uniwersalne (w istocie był to również partykularyzm, tyle że oparty na sile posiadanego monopolu do interpretacji tego, co uniwersalne), nie mogło stać u podstaw narodowej identyfikacji tożsamościowej.

Pojęcie uniwersalizmu jak widmo długo krążyło nad Grekami, ale zaczęto go używać dopiero w ostatnich dekadach i to niezbyt często. Uczeni greccy wolą posługiwać się bliskoznacznymi pojęciami greckimi (pojęcie uniwersalizmu pochodzi z języka łacińskiego), takimi jak *ikoumenismos* czy *katholikotita*. Dobrze jest odwołać się tutaj do wybitnego filozofa greckiego Panajotisa Kondylisa (1943–1998), który pisał po niemiecku, a następnie sam tłumaczył swoje pisma na grecki. O jego autorytecie świadczy m.in. to, że Reinhart Koselleck uznał opracowane przez Kondylisa hasła do monumentalnego *Geschichtliche Grundbegriffe* za arcydzieło leksykografii. Otóż Kondylis opublikował w 1994 roku po niemiecku tekst *Universalismus, Relativismus und Toleranz*, a następnie przełożył go i opublikował w języku greckim. W ojczystym języku zdecydował niemieckie *Universalismus* przetłumaczyć jako *Ikoumenismos* (Οικουμενισμός) a przecież mógłby prawomocnie przetłumaczyć jako *Universalismos* (Ουνιβερσαλισμός). Z jakiegoś powodu jednak tego nie uczynił.

Konkludując, można stwierdzić, że pojęcie „uniwersalizm" przywędrowało do Grecji, ale jest używane w ograniczonym zakresie, ponieważ wielu autorów uważa, że jego bliskoznaczne greckie odpowiedniki z powodzeniem mogą je zastępować.

Wrazas I., *Dyskomfort (nowo)Greków*, Wrocław 2010.

Ilias Wrazas

ABSTRACT

Lexicon of Migrating Ideas in the Slavic Balkans (18th–21st c.). Vol. 6: Education, Tradition, and Universalism

The sixth volume of the extensive (ten-volume) monograph by Polish Slavic studies scholars (with contributions from scholars from a number of foreign research centres), made possible by an NCN OPUS grant (2014/13/B/HS2/01057). In terms of form, the monograph is a lexicon, the main body of which consists of entries-articles on the history of 27 selected ideas that anticipated and shaped the processes of modernization in the region: agrariarism, anarchism, capitalism, clericalization, confessions, conservatism, culture, education, enlightenment, evolution, history, homeland, humanism, liberalism, nation, modernity, politics, progress, rationalism, reformation, religion, revolution, schooling, secularization, socialism, tradition, and universalism. Their semantics, changeable as it was in response to local conditions, was investigated separately for each of the seven current states of the southern Slavdom: Bosnia and Herzegovina, Bulgaria, Croatia, Macedonia, Montenegro, Serbia, and Slovenia.

Volume 6 presents the three ideas – education, tradition, universalism – that are at the foundations of the European discourses of modernization and anti-modernization, of the European imaginary of the human intellectual condition as the key to the formation of societies. The book contains many synthetically expressed, original and source-based insights on the southern Slavic cultures' struggles with modernity.

Keywords: Balkans, education, tradition, universalism.

(trans. *Jakub Ozimek*)